Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zehnter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1861.

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1833 — 1850.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1861.

Digitized by Google

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

74954
BE
SCH 2
10

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band ist diese Gesammtausgabe geschlossen. Die beiden Abtheilungen, in welche sie zerfällt, unterscheiden sich nun bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt. Von dieser Folge macht auch der vorliegende letzte Band der ersten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber steht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiste in der letzteren Enthaltene, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieser Band umfaßt. Dieses parallelen Verhältnisses halber hatte ich anfangs beabsichtigt, den Stoff desselben mittelst eines weiteren (fünften) Bandes der zweiten Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte. Bei näherer Ueberlegung aber schien es mir doch passender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeschlossener und in besonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn sich an sie noch anderes aus dem handschriftlichen Nachlaß anschloß, dessen Auswahl der Verfasser den Herausgebern anheimgestellt hatte. Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung

Digitized by Google

befindliche Darstellung der rein rationalen Philosophie, die jüngste von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch seiner naturphilosophischen Ansichten.

Bei der Wahl dessen, was aus den Münchner Manuscripten noch mitzutheilen sey, bestimmte mich theils die Rücksicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden sollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während seiner Wirksamkeit an der Universität München gewisse Entwicklungen neben dem System selbst und als vorbereitend auf dieses immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darstellung des Ganges der Philosophie von Cartesius an und die des philosophischen Empirismus. Beide finden sich schon im ältesten Münchner Manuscript, dem über das System der Weltalter vom Jahr 1827, das außer diesen beiden Bestandtheilen noch einen dritten, rein wissenschaftlichen oder systematischen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder dessen, was nachher den allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darstellung des Systems selbst und wurden entweder in Verbindung mit diesem oder auch für sich (der philosophische Empirismus als Einleitung in die Philosophie) vorgetragen. Diesem propädeutischen Zweck gemäß sind sie daher auch zu beurtheilen. Es war also z. B. nicht Schellings Absicht, eine Geschichte der neueren Philosophie ex professo zu geben, sondern nur eine Charakteristik der Haupt-Systeme und zwar eine solche, welche die Principien des vorzutragenden Systems als Resultat der Entwicklung seit Cartesius erscheinen ließen[1]. Ebenso hatte ihm die Entwicklung dessen, was er den philosophischen Empirismus nannte, nur vorwissenschaftliche Bedeutung, er betrachtete sie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Systems führen, und wodurch diesem namentlich das Verständniß der

[1] Man vergl. die Aeußerung hierüber 2. Abth., Band III, S. 16.

Digitized by Google

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieser Beziehung selbst in der Darstellung der rein rationalen Philosophie bemerkt, wo er auf die Methode dieses Vortrags, der „von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren" fortgehe, hindeutet [1]. Für den Leser, der das System selbst bereits kennt, erscheint diese vom Empirischen (im philosophischen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe desselben.

Das anthropologische Schema S. 287 ff. schreibt sich zwar nicht aus öffentlichen Vorlesungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Versehen im vorigen Band übergangen worden und ist hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem poetischen Anhang in diesem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetischen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelschen Musenalmanach) erschienen sind, theils solche, die, besonders ihres zugleich philosophischen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es sich mit der metrischen Uebersetzung von Dantes Paradiso II. Diese hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken — doch nur in Folge einer Muthmaßung — in dieselben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen ist sie von Schelling, der sie Schlegeln in Abschrift mitgetheilt hatte, worauf dieser, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Versuch einer eignen Uebersetzung des gleichen Gesangs unternahm, der aber unvollständig blieb. Schelling besserte später noch einiges an seiner Uebersetzung, so gleich die erste Zeile, welche vorher hieß: „Ihr, die auf leichtem Kahne schwebend zoget"; hinwiederum scheint

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

Digitized by Google

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm übersandten Abschrift der Schellingschen Uebersetzung geändert zu haben; z. B. für Dimension setzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs-Gründe. Ebenso ist nach brieflichen Zeugnissen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) — übrigens nicht ohne Reservirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) — abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingschen Ursprungs.

Da die Edition dieser Werke nunmehr zu Ende gebracht ist, so führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieser Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders Hermann bei der Herausgabe des zuerst erschienenen ersten Bands der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denselben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden ist. 1) Hat mein Schwager, Herr Professor Waitz in Göttingen, die zweite Correktur sämmtlicher Bände besorgt, 2) ist durch meinen Vetter, Hrn. Oberconsistorialrath Müller in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchsicht geschehen, deßgleichen durch Hrn. Rektor Köstlin in Nürtingen von einer kleineren Anzahl besonders schwieriger Druckbogen. Endlich 3) ist mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich v. Zech in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unseres Vaters gemachte Reinschrift mehrerer Abschnitte aus den Manuscripten desselben von besonderem Nutzen gewesen.

Ich schließe dieses Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchstaben, welche Schelling an das Ende seiner Manuscripte zu setzen pflegte: Θ . Σ . (Θεός σῶσον), zu deutsch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

K. F. A. Schelling.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
1) Zur Geschichte der neueren Philosophie. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	1
2) Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Hrn. Victor Cousin	201
3) Darstellung des philosophischen Empirismus. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	225
4) Anthropologisches Schema. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	287
5) Worte zum Andenken des Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys	295
6) Darstellung des Naturprocesses. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	301
7) Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften	391
8) Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	419
9) Epigrammata. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)	427
10) Gedichte und metrische Uebersetzungen. (Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß)	429

Digitized by Google

Digitized by Google

Zur Geschichte der neueren Philosophie.

Münchener Vorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Es gibt verschiedene Gründe, aus denen man, wenigstens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philosophie selbst, auch einen Rückblick auf die früheren Systeme zweckmäßig finden kann. Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der sich im Stande glaubt, sie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von selbst geneigt seyn, sein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf diese Art deutlich zu machen, von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufnehmen, und nach welchem nächsten Ziel er sie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an seinen eignen Forschungen höher spannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philosophie lernt auf diese Weise, wenn auch bloß historisch, vorläufig schon die Gegenstände kennen, um die es zu thun ist und welche vorzugsweise die Geister der letzten Jahrhunderte beschäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit schätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig ist, auch den Irrthum zu kennen, so ist eine solche Darstellung wohl die beste und sanfteste Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden soll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieser Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst gilt. Hier wird es dann erwünscht seyn, wenn dieser Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an sich oder ursprünglich hat, zugleich als das natürliche geschichtliche Resultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in seiner bloßen Allgemeinheit, sondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade dieser Zeit erscheint.

Digitized by Google

Carteſius.

Die Geſchichte der neueuropäiſchen Philoſophie wird gerechnet vom Umſturz der Scholaſtik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Carteſius (Réné Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philoſophie, revolutionär im Geiſte ſeiner Nation, begann damit, allen Zuſammenhang mit der früheren Philoſophie abzubrechen, über alles, was in dieſer Wiſſenſchaft vor ihm geleiſtet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und dieſe ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philoſophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer ſolchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philoſophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechiſche Philoſophie faſt ſchon mit ihren erſten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wiſſenſchaft ſelbſt vortheilhaft ſeyn; ſie zog ſich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die ſie in dem Alterthum ſo wie in dem Mittelalter ſchon erhalten, faſt auf ein einziges Problem zurück, das nun durch ſucceſſive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfaſſenden Aufgabe der neueren Philoſophie ſich erweitert hat. Es iſt beinah die erſte ſich von ſelbſt darbietende Definition der Philoſophie, wenn man ſagt, ſie ſey die ſchlechterdings von vorn anfangende Wiſſenſchaft. Es mußte alſo ſchon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philoſophie und als von ihr bewieſen vorausſetzte. Der griechiſche Thales ſoll ſo gefragt haben: Was das Erſte und in der ganzen Natur der Dinge Aelteſte ſey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Carteſius aber fragt nur: Was iſt das für mich Erſte, und

Digitized by Google

darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des Seyns. An dieses erste, unmittelbar Gewisse, sollte sich ihm dann erst alles andere Gewisse anknüpfen, alles nur wahr seyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewissen zusammenhängt. Nun ist aber offenbar der Satz: Ich bin, höchstens Ausgangspunkt für mich — und nur für mich; der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare Bewußtseyn des eignen Seyns entsteht, kann also immer nur ein subjektiv logischer seyn, d. h. ich kann immer nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C u. s. w. seyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter sich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter als zu einer bloß subjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Existenz (die allein eigentlich zweifelhaft ist), sondern nur über die Existenz alles dessen, was außer dem Subjekt ist. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Cartesius im einzelnen zu beschreiben, so macht er sich zum Grundsatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht sicher zu gehen, und ganz gewiß zu seyn, sich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für falsch zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieser Maxime wurde besonders von den Theologen heftig opponirt; sie meinten, auf die Weise sey Cartesius ein temporärer Atheist; wenn einer stürbe, eh' er die gehoffte Demonstration vom Daseyn Gottes geschrieben oder gefunden, würde er als Atheist sterben; auf die Art werde wenigstens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn ist doch eigentlich nur der, daß man in der Philosophie nichts für wahr annehmen soll, eh' man es in seinem Zusammenhang erkannt. Indem ich die Philosophie anfange, weiß ich philosophisch eigentlich noch nichts. Dieß versteht sich von selbst; dagegen ist jene Maxime weniger zu billigen, wenn sie darauf hinführt, nur das mir unmittelbar Gewisse, also, da nur Ich selbst mir unmittelbar gewiß bin, nur

mich selbst als Fundament erkennen zu wollen, denn dieses sogenannte unmittelbar Gewisse, mein eignes Seyn, ist mir in der That ebenso unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verstehe ich den Zweifel an den Dingen recht, so habe ich ebensowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Carteſius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muß ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur seyn, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu seyn glauben kann, in welchem das Original-, das von sich selbst Seyende ist; denn ihr Seyn ist kein originales, wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und insofern zweifelhafter Realität ist, insofern kann man sagen, sie seyen an sich selbst von zweifelhaftem Daseyn, oder es sey ihre Natur, zwischen Seyn und Nichtseyn zu schweben. Eben dieses zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demselben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich also auch an mir selbst zweifeln. Indeß der Zweifel des Carteſius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die speculative Bedeutung, die wir ihm so eben gegeben; der Grund seines Zweifels ist ein bloß empirischer, wie er selbst sagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuscht, weil er manche male sich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm sey, wovon sich nachher das Gegentheil befunden; ja setzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängst abgenommen worden — in diesem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß solche Personen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die sie einmal gehabt haben, und kein Beispiel vorhanden ist von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die sie niemals gehabt. Durch diese letzte Erfahrung glaubt er sich jedoch noch insbesondere berechtigt, auch an der Existenz seines eignen Körpers zu zweifeln.

Digitized by Google

Von hier geht er dann fort auf die nicht aus den Sinnen geschöpften, also mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgestatteten Erkenntnisse, namentlich die mathematischen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den seltsamsten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieser Gegenstände und ihren Voraussetzungen selbst, sondern von etwas Aeußerem hergenommen ist. Nämlich, so erklärt er sich, obgleich ich so gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, so ist doch meiner Seele die Meinung — ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder sogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich sey und wisse, dessen Geschöpf sey. Nun hätte dieser, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über diese Dinge mich täuschte, welche mir übrigens als die klarsten erscheinen. Als ob man nicht weit mehr Ursache hätte, an einem solchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man diesen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Interesse anzugeben wissen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuschen. Das wahre Verhältniß, in dem sich die Philosophie in ihrem Anfang gegen alles, und also auch gegen die mathematischen Wahrheiten befindet, ist, nicht sie zu bezweifeln (denn wie käme sie nur überhaupt dazu, sie jetzt schon zum Gegenstand ihres Denkens zu machen?), sondern sie einfach dahingestellt seyn zu lassen, bis sie im Verlauf ihrer schlechthin von vorn anfangenden Untersuchung von selbst auf die Voraussetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt [1].

Nachdem nun Cartesius auf diese nicht eben sehr tiefe Weise an allem ihm vors Bewußtseyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben schien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 270. D. H.

Digitized by Google

in ihm ſchon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich ſo viel ſagt als: cogitans sum (wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und nur eine Zuſammenziehung von Prädicat und Copula iſt, z. B. lego heißt nichts anderes als sum legens, ich bin leſend oder ein Leſender). Dieſes Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich nichts als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Subſtanz meines Seyns. Denn Carteſius ſpricht jenes: Ich denke, ſelbſt nur aus, indem er denkt oder zweifelt, im actu ſeines Zweifels. Das Denken iſt alſo nur eine Beſtimmung oder eine Art und Weiſe des Seyns, ja das cogitans hat ſogar nur die Bedeutung: ich bin im Zuſtande des Denkens. Der Zuſtand des eigentlichen Denkens iſt bekanntlich für die meiſten Menſchen ein höchſt ſeltener, vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem ſie gewöhnlich ſobald als möglich herauszutreten ſuchen. Bekannt iſt das Schillerſche: Oft ſchon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Carteſius braucht, wie ſchon bemerkt, das Wort denken in einem ſehr allgemeinen Sinn, wo es z. B. auch das ſinnliche Gewahrwerden oder Wahrnehmen bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zuſtande des ſinnlichen Wahrnehmens. Wollte man ſagen, ſelbſt im Schlafe höre es nicht auf, denn ich träume wenigſtens, ſo bleibt immer die Ohnmacht, in der ich zwar nicht ausſpreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Verlauf des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausſpreche, und doch unſtreitig bin. Das in dem cogito begriffene sum heißt alſo nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieſer beſtimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu ſeyn iſt als z. B. die des Körpers, deſſen Art zu ſeyn darin beſteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von dieſem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausſchließt. Das in dem cogito eingeſchloſſene sum hat alſo nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, ſondern nur die Bedeutung eines „Ich bin auf gewiſſe Weiſe", nämlich eben als denkend, in dieſer Art zu ſeyn, welche man denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten ſeyn: Ich bin unbedingter

Digitized by Google

Weiſe, ſondern nur: Ich bin auf gewiſſe Weiſe. Von den Dingen kann man aber, wie ſchon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß ſie unbedingt *ſind*; daß ſie aber auf *gewiſſe* Weiſe ſind, dieß läßt ſich auf dieſelbe Weiſe herausbringen, wie Carteſius ſein Sum herausbringt. Es iſt ebenſo richtig zu ſchließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, alſo ſind ſie, oder wenigſtens: alſo ſind ſie *nicht gar nicht*. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weiſe iſt, kann ich auch *nicht* zweifeln. Aus meinem Zweifel ſelbſt an der Realität der Dinge folgt alſo, — zwar nicht, daß ſie unzweifelhaft oder unbedingt ſind, aber doch, daß ſie auf gewiſſe Weiſe ſind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewiſſe Weiſe bin. Alles aber, was nur auf gewiſſe Weiſe iſt, iſt ſchon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empiriſchen und ſubjektiven, ſondern des objektiven und philoſophiſchen Zweifels iſt alſo das Seyn, das ich mir ſelbſt zuſchreibe, ſo zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuſchreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und ſogar das Ich *denke* ſelbſt in Zweifel ziehen — wenigſtens in der Bedeutung, die es unſtreitig bei Carteſius hat. Dieſem Ausſpruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieſes Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem *dieſes* jenes Erſte als mit ſich identiſch erkennt, ſage ich: Ich denke. Das Ich denke iſt alſo ſeiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entſteht nur durch die Reflexion, welche ſich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von ſtatten geht, wie ich denn ſogar in der Regel denke, ohne mir zu ſagen, *daß* ich denke, ohne dieſes Denken ſelbſt wieder zu denken, ja das wahre Denken muß ſogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt ſeyn, oder es wird um ſo wahrer denken, je weniger von dem Subjekt ſich in es einmiſcht. Da es alſo zweierlei iſt, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit ſich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, ſo könnte ja dieſes in jener

Digitized by Google

vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken ſich zuſchreibt, eben darin könnte es ſich täuſchen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf ſich haben als der Ausdruck, deſſen ich mich ja ebenſowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es iſt doch nicht eigentlich das denkende Weſen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, iſt das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung ſage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, welche Carteſius dem cogito ergo sum zuſchreibt, hält alſo ſelbſt das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit iſt, ſo iſt es eine blinde und gedankenloſe. An dieſe Gewißheit indeß knüpft Carteſius alles andere an. Sein Princip iſt: Alles, was ebenſo klar und beſtimmt eingeſehen wird wie das Ich bin, muß auch wahr ſeyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur ſo viel heißen: Alles was mit jener blinden, empiriſchen Gewißheit, die ich von meinem eignen Seyn habe, zuſammenhängt, oder was implicite mit dem Ich bin geſetzt iſt, oder ſich erweiſen läßt als zur Vollſtändigkeit dieſer Vorſtellung gehörig, muß ich als ebenſo wahr annehmen wie dieſes ſelbſt (weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig von mir ſo ſey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebenſo gut beſtehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z. B. meinen Körper und die andern auf ihn ſcheinbar einfließenden Dinge, mir vorzuſtellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen will, muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als zu dieſer Nothwendigkeit der Vorſtellung alles andern; auch kann es mir, wenn ich mir ſelbſt der Mittelpunkt alles Wiſſens bin, völlig gleichgültig ſeyn, ob das, was ich mir vorzuſtellen genöthigt bin, unabhängig von dieſer Vorſtellung da iſt oder nicht, wie es, um Descartes eignes Beiſpiel zu brauchen, für den Träumenden, ſolang er träumt, völlig gleichgültig iſt.

Carteſius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge zu begreifen, ſondern nur darum zu wiſſen, daß ſie ſeyen (das Wenigſte, was man von den Dingen wiſſen kann), wurde durch ſeinen Vorgang Urſache, daß dieſe Frage: ob unſeren Vorſtellungen von den äußern Dingen

Digitized by Google

in der That etwas entſpreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philoſophie betrachtet wurde. Es hätte dem Carteſius ganz nahe gelegen, ſchon zum völligen Idealismus fortzugehen, d. h. zu dem Syſtem, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, ſondern nur in unſern, wenn gleich nothwendigen Vorſtellungen exiſtiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Conſequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff ſeine Zuflucht. Weil die Vorſtellungen keine Bürgſchaft in ſich ſelbſt, ſo bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit ſeiner Vorſtellungen von Außendingen — hier ſucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (μετάβασις) — dieſen Bürgen findet er in Gott, deſſen Daſeyn aber dann vorher bewieſen ſeyn muß. Dieß bewerkſtelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es iſt in mir der Begriff eines allervollkommenſten Weſens. (Dieß wird als empiriſche Thatſache vorausgeſetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empiriſches Faktum iſt). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommenſten Weſens — nicht, wie man ſpäterhin ſagte, der Begriff der Exiſtenz überhaupt, denn ſo ungeſchickt, wie Kant dieſen Beweis vorſtellt, pflegte Carteſius, dem man innerhalb ſeiner Grenzen den ganzen Scharfſinn und die geiſtreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit ſeiner Nation zuerkennen muß, nicht zu ſchließen, der wohl wußte, daß Exiſtenz überhaupt etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges iſt — es gehört zum Begriff des vollkommenſten Weſens auch der Begriff der nothwendigen Exiſtenz. Sowie ich alſo Gott nur denke, muß ich auch einſehen, daß er exiſtirt. Dieß iſt alſo der unter dem Namen des ontologiſchen bekannte Erweis des Daſeyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommenſten Weſens wird dann weiter geſchloſſen, das allervollkommenſte Weſen würde dieſes nicht ſeyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigſte wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphyſiſcher genommen ſchien, zu moraliſchen Eigenſchaften), einem ſolchen alſo müßte es auch unmöglich ſeyn, uns zu täuſchen 1) in Anſehung der mathematiſchen Wahrheiten — (ſonderbar, daß Carteſius immer nur dieſe und nicht auch die allgemeinen Begriffe, ſo wie die Geſetze des Denkens, Urtheilens

Digitized by Google

und Schließens bezweifelt), 2) ebenſo unmöglich (da nur Gott dieſe Täuſchung bewirken könnte) in Anſehung der ſinnlichen Dinge. Hier wird daher nun Gott, nachdem ein ganz anderes principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das wahre Erkenntnißprincip, d. h. als das, was aller Erkenntniß erſt Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Carteſius, den Franzoſen Mallebranche, ſo wenig gewirkt, daß er dieſem Argument höchſtens Wahrſcheinlichkeit zugeſteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es ſonſt gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorſtellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigſten ſeyn muß, und weßwegen ich von der Philoſophie des Carteſius vorzüglich einen Begriff zu geben geſucht habe, iſt eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte ontologiſche Argument. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philoſophie behauptete, als durch die Aufſtellung des ontologiſchen Beweiſes iſt Carteſius für die ganze Folge der neueren Philoſophie beſtimmend geworden. Man kann ſagen: die Philoſophie iſt noch jetzt damit beſchäftigt, die Mißverſtändniſſe, zu denen dieſes Argument Veranlaſſung gab, zu entwirren und auseinanderzuſetzen. Merkwürdig iſt dieſes Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweiſen, mit denen die Exiſtenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphyſik bewieſen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan ſtand. Es iſt wohl zu bemerken, daß dieſes Argument von den Scholaſtikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich ſchon Anſelm von Canterbury ein ähnliches aufgeſtellt hatte, ſo widerſprach ihm doch Thomas von Aquin aufs beſtimmteſte. Vorzüglich wurde der ſogenannte ontologiſche Beweis auch Gegenſtand der Kantſchen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer ſeiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptſächlichſte Einwurf gegen den Carteſianiſchen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der ſchon erwähnten unrichtigen Vorſtellung, als laute das Argument ſo: Ich finde in mir die Idee des vollkommenſten Weſens, nun iſt aber die Exiſtenz ſelbſt eine Vollkommenheit, alſo iſt in der Idee des vollkommenſten Weſens von ſelbſt auch

Digitized by Google

die Exiſtenz enthalten. Hier wird dann der Unterſatz des Schluſſes geleugnet. Man ſagt, die Exiſtenz ſey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z. B. wird durch die Exiſtenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, ſo müßte mir ebenſowohl verſtattet ſeyn zu ſchließen, das vollkommene Dreieck müſſe exiſtiren. Was nicht exiſtirt, ſagt man, iſt weder vollkommen noch unvollkommen. Exiſtenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d. h. daß ſeine Vollkommenheiten, *ſind*. Alſo iſt die Exiſtenz nicht eine dieſer Vollkommenheiten, ſondern ſie iſt das, ohne welches weder das Ding noch ſeine Vollkommenheiten ſind. Allein ich habe ſchon bemerkt, daß Carteſius nicht auf *dieſe* Weiſe ſchließt. Sein Argument lautet vielmehr ſo: der Natur des vollkommenſten Weſens würde es widerſtreben, bloß *zufällig* zu exiſtiren (ſo wie z. B. meine eigne Exiſtenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an *ſich* zweifelhafte iſt), alſo kann das vollkommenſte Weſen nur nothwendig exiſtiren. Gegen dieſes Argument wäre nun, beſonders wenn man ſich über den Begriff von nothwendig Exiſtiren verſtändigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Exiſtiren verſteht, ſo wäre, ſage ich, gegen dieſes Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußſatz des Carteſius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenſte Weſen *kann* nicht zufällig, mithin nur nothwendig exiſtiren (Oberſatz); Gott *iſt* das vollkommenſte Weſen (Unterſatz), alſo (ſollte er ſchließen) *kann* er nur nothwendig exiſtiren, denn dieß allein liegt in den Prämiſſen; ſtatt deſſen ſchließt er aber: alſo exiſtirt er nothwendig, und bringt dann auf dieſe Art ſcheinbar allerdings heraus, daß Gott exiſtirt, und ſcheint die *Exiſtenz* Gottes bewieſen zu haben. Aber es iſt etwas ganz anderes, ob ich ſage: Gott kann nur *nothwendig* exiſtiren, oder ob ich ſage: er exiſtirt nothwendig. Aus dem Erſten (er *kann* nur nothwendig exiſtiren) folgt nur: alſo exiſtirt er nothwendig NB. *wenn er exiſtirt*, aber es folgt keineswegs, *daß* er exiſtirt. Darin liegt alſo der Fehler des Carteſianiſchen Schluſſes. Wir können dieſen Fehler auch ſo ausdrücken. In dem Oberſatz (das vollkommenſte Weſen kann nur *nothwendig* exiſtiren) iſt bloß von der *Art* der Exiſtenz die Rede (es iſt nur

Digitized by Google

geſagt, das vollkommenſte Weſen könne nicht zufälliger Weiſe exiſtiren), im Schlußſatz (in der conclusio) iſt aber nicht mehr von der Art der Exiſtenz die Rede (in dieſem Fall wäre der Schluß richtig), ſondern von der Exiſtenz überhaupt, alſo iſt plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d. h. es iſt gegen ein logiſches Geſetz gefehlt, oder der Schluß iſt in der Form unrichtig. Daß dieß der eigentliche Fehler ſey, kann ich auch daraus beweiſen, daß Carteſius an mehreren Stellen ſelbſt unmittelbar oder zunächſt wenigſtens nur auf die von mir angezeigte Art ſchließt. In einem Aufſatz, der überſchrieben iſt: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Concluſion ſo: Alſo iſt es wahr von Gott zu ſagen, die Exiſtenz ſey in ihm eine nothwendige, **oder** (ſetzt er hinzu) Er exiſtire. Das Letzte iſt nun aber etwas ganz anderes als das Erſte und kann nicht als gleichgeltend mit dieſem angeſehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Carteſius ſelbſt iſt ſich wohl bewußt, daß in ſeinem Begriff des vollkommenſten Weſens eigentlich nur die Art der Exiſtenz beſtimmt iſt. So ſagt er in derſelben Darſtellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings iſt enthalten die bloß mögliche oder zufällige Exiſtenz, im Begriff des vollkommenſten alſo der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Exiſtenz). An einer andern Stelle, in ſeiner V. Meditation führt er den Schluß ſo aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade ſo wie die Idee irgend einer geometriſchen Figur oder einer Zahl, nec, fährt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. (Bemerken Sie dieſes semper wohl; hier ſagt er alſo nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, ſondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er exiſtirt, nur immer exiſtirt, aber es folgt nicht, daß er exiſtirt. Der wahre Sinn des Schluſſes iſt immer nur: entweder exiſtirt Gott gar nicht, oder, wenn er exiſtirt, ſo exiſtirt er immer, oder ſo exiſtirt er nothwendig, d. h. nicht zufällig. Aber damit iſt klar, daß ſeine Exiſtenz nicht bewieſen iſt.

Mit dieſer Kritik des Carteſianiſchen Arguments geben wir nun

Digitized by Google

aber zu, daß, wenn nicht die Existenz, doch die nothwendige Existenz Gottes bewiesen sey — und dieser Begriff ist nun eigentlich derjenige, der von der bestimmendsten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philosophie gewesen ist.

Was hat es also mit dieser nothwendigen Existenz Gottes auf sich?

Schon indem wir als richtigen Schlußsatz nur diesen anerkennen: Also existirt Gott nothwendig, wenn er existirt, schon dadurch sprechen wir aus, daß der Begriff Gottes und der Begriff des nothwendig existirenden Wesens nicht schlechterdings identische Begriffe sind, so nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht mehr wäre als das bloß nothwendig existirende Wesen. Wäre er nur dieses, so wäre es allerdings ein von selbst sich verstehender Satz, daß er existirt. Vor allem fragt sich also:

1) Was ist unter dem nothwendig existirenden Wesen zu verstehen?

2) Inwiefern ist Gott das nothwendig existirende Wesen?

3) Sind Gott und nothwendig existirendes Wesen identische Begriffe, inwiefern ist er mehr als nur dieses?

Um also das Erste zu beantworten, soweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch stehen, möglich ist (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf diesen Begriff zurückkehren), so unterscheiden wir in allem Seyn

a) das was Ist, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch sonst sagt, das Wesen,

b) das Seyn selbst, welches sich zu dem, was ist, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein gesprochen sagen kann, daß es das Prädicat schlechthin ist, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgesagt als das Seyn. Wenn ich z. B. sage: Phädon ist gesund, so wird eine Art des organischen, weiter des physischen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgesagt; oder: Phädon ist ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber ist es das Seyn, das ausgesagt wird. Nun steht es mir aber auch frei, das was Ist allein oder rein zu denken, ohne das Seyn, das ich erst

von ihm auszusagen hätte — habe ich es so gedacht, so habe ich den **reinen** Begriff gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil ist, sondern eben der bloße Begriff (es ist absurd den reinen Begriff in das Seyn zu setzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat ist. Nothwendig aber ist das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn schon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Consequens genannt wurde). Das **was** Ist ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich nur eben das, was Ist, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun das, was Ist rein denke, so ist also hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken ist noch in den reinen Begriff eingeschlossen, ich kann dem, was Ist, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht sagen, daß es ein Seyn hat, und doch ist es nicht nichts, sondern allerdings auch Etwas, es ist eben das Seyn selbst, αὐτὸ τὸ ΄ΟΝ, ipsum Ens — das Seyn ist ihm noch im bloßen Wesen oder im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffs selbst, oder es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. In dieser Bloßheit muß ich es wenigstens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieser Abstraktion nicht erhalten; es ist nämlich unmöglich, daß das was Ist, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden ist, aber noch nichts selbst ist — es ist unmöglich, daß das, was der Titel, die Voraussetzung, der Anfang zu allem Seyn ist, daß dieses nicht auch sey — dieß „sey" im Sinn von Existenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff. Damit wendet sich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in sein Gegentheil um — wir finden das, was wir als das Seyende selbst bestimmt hatten, nun auch wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch sagen können, gegenständlichen Sinn, statt daß wir es vorher als das Seyende im urständlichen Sinn dachten. Hier ist die vollkommenste Conversio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch diese beiden Ausdrücke

Digitized by Google

ſind gleichbedeutend) oder der reine Urſtand des Seyns war — ſo iſt es in unmittelbarer Folge ſeines Begriffs — eben vermöge ſeines Begriffs: das Seyende ſelbſt zu ſeyn — iſt es unmittelbar, eh' wir es uns verſehen, das objektiv, das gegenſtändlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieſes gegenſtändlich Seyende, wie wird es ſich uns darſtellen? Offenbar als das nicht nicht ſeyn Könnende und demnach als das nothwendig, das blind Seyende. Das blind Seyende insbeſondere iſt das, dem keine Möglichkeit ſeiner ſelbſt vorausgegangen iſt. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher ſeine Möglichkeit vorgeſtellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, ſo iſt dieß eine blinde Handlung, und ebenſo iſt das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-ſeyn und darum auch nie eigentlich ſeyn konnte, das vielmehr ſeiner Möglichkeit als ſolcher zuvorkommt, ein ſolches Seyn iſt das blinde Seyn. Man könnte einwenden: wir haben doch ſelbſt zuerſt von dem was Iſt geſprochen und es als das Prius, als den Urſtand, d. h. als die Möglichkeit des Seyns, beſtimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es ſey in dieſer Priorität nicht zu erhalten, alſo, wenn auch das Prius, doch nie als das Prius, der Uebergang ſey ein unaufhaltſamer, es ſey an ſich, alſo es ſey keinen Augenblick möglich, daß das was Iſt nicht ſey, alſo es als nicht ſeyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn (quod non potest non-existere), dieſem iſt es auch nie möglich zu ſeyn — denn jede Möglichkeit zu ſeyn ſchließt auch die Möglichkeit nicht zu ſeyn in ſich — alſo iſt das, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn, auch nie in der Möglichkeit zu ſeyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben Sie nun alſo den Begriff des nothwendig ſeyenden, des nothwendig exiſtirenden Weſens, und Sie begreifen zugleich aus dieſer Geneſis deſſelben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtſeyn gleichſam einſtürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es iſt der Begriff, gegen welchen das Denken alle ſeine Freiheit verliert.

Nun entſteht aber die Frage, wie Gott das nothwendig ſeyende oder exiſtirende Weſen genannt werden könne. Carteſius begnügt ſich

Digitized by Google

mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d. h. die zufällige Existenz (wie er den Begriff bestimmt) eine Unvollkommenheit sey, Gott aber das allervollkommenste Wesen sey. Was er unter dem vollkommensten Wesen denkt, sagt er nicht; man sieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Wesen alles Seyns ist, das nicht ein Seyn außer sich hat, gegen welches sein eignes Seyn sich auch als ein Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes ist, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer sich hat, sondern das schlechthin Seyende, das also in seinem höchsten Begriff nur eben das seyn kann, was wir das Seyende selbst, ipsum Ens, genannt haben. Ist nun Gott nur als das Seyende selbst, und ist das, was das Seyende selbst ist, nur zu bestimmen als das nicht nicht seyn Könnende, als das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, so ist Gott entschieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Existirende: — dieses ist nun der höchste Sinn, in welchem das eigentliche ontologische Argument zu nehmen ist; auf dieses kommt jener sogenannte Beweis des Anselm zurück. Es leuchtet nun aber auch sofort ein, woher das Mißtrauen gegen diesen sogenannten Beweis entstanden ist, und warum namentlich die Scholastik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig existirenden Wesens mit dem Begriff Gottes identisch sey.

Wir haben eben das nothwendig Existirende zugleich als das blindlings Existirende erwiesen. Nun ist aber nichts der Natur Gottes, wie sie im allgemeinen Glauben gedacht wird — und nur aus diesem hat Cartesius, haben also auch wir bis jetzt diesen Begriff aufgenommen — nichts ist der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erste im Begriff des blindlings Seyenden ist doch, daß es gegen sein Seyn ohne alle Freiheit ist, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen sein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei. Wäre also Gott das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien

Digitized by Google

Thuns, Fortschreitens, oder von sich selbst Ausgehens Fähige bestimmt werden. Entweder müßten wir bei diesem blind Seyenden stehen bleiben — wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende überhaupt hinaus —, oder wenn wir von ihm aus fortschreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt gelangen wollten, so könnte dieß nur geschehen, inwiefern wir in seinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweisen könnten, vermöge dessen von diesem blinden Seyn anderes Seyn, z. B. das der Dinge, ausströmte — ich sage ausströmte — nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen — aber eben dieser ist mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein solches könnte höchstens als emanative Ursache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier stoßen wir nun also, um einen Kantischen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt ist Gott offenbar ein bloßer Gegenstand unseres Wollens — wir sind durch nichts genöthigt den Ausdruck Gott zu brauchen; von dem absoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff dessen, was Ist, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig existirenden Wesens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber sogar von dem Begriff Gott aus, so können wir nicht umhin zu sagen: Gott ist das Wesen alles Seyns, er ist das was Ist im absoluten Sinn, τὸ ὄΝ, wie er auch immer bestimmt wurde; ist er aber dieß, so ist er auch das nothwendig und blindlings Existirende. Allein wenn er das blindlings Existirende ist, so ist er eben darum nicht Gott — nicht Gott in dem Sinn, welchen das allgemeine Bewußtseyn mit diesem Wort und Begriff verbindet. Wie ist nun hier zu helfen, oder wie ist dieser Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine schlechte Hülfe, wenn man bloß widersprechen wollte, daß Gott das nothwendig existirende Wesen ist. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir schlechterdings nicht aufgeben dürfen, soll unserm Denken nicht überall der feste Ausgangspunkt fehlen.

Digitized by Google

Gott als solcher ist freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings existirende Wesen, er ist es zwar, aber er ist als Gott zugleich das, was dieses sein eignes, von ihm selbst unabhängiges Seyn aufheben, sein nothwendiges Seyn selbst in ein zufälliges, nämlich in ein selbst-gesetztes verwandeln kann, so daß es im Grunde (der Grundlage nach) zwar immer besteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgesetzt ist, oder so: daß jenem selbst-gesetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieses nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, sein Seyn zu verändern, wie es ist, so ist es — in keinem Moment seiner Existenz ist sein Seyn ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenstand seines Thuns hat als seine Existenz, so — kann ich nicht sagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei ist gegen seine Existenz, nicht an sie gebunden, daß er sie selbst wieder zum Mittel machen, in ihrer Absolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes aussprechen und behaupten, nicht gewohnt sind, sie auf diese Art auszusprechen — sie zu denken als Freiheit Gottes gegen seine Existenz, als Freiheit diese Existenz als eine absolut gesetzte aufzuheben: so wird doch allgemein im Begriff Gottes die absolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich sage allgemein. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philosophie insbesondere an, er ist unabhängig von der Philosophie vorhanden im allgemeinen Glauben. Nun steht es allerdings dem Philosophen frei, von diesem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Carteſius, mit dem wir uns beschäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philosophie, und da ist denn die Antinomie offenbar.

Digitized by Google

Gott kann nur als das nothwendig existirende Wesen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem diese nothwendige Existenz alles freie Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philosophie Gott genannt wird, und unstreitig vor aller Philosophie so genannt worden, kann nicht in diesem Sinn das nothwendig Existirende seyn — er muß als frei gedacht werden — gegen sein eignes Seyn — denn sonst könnte er sich nicht bewegen, nicht von sich, d. h. von seinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu setzen. Die Frage ist nur, wie diese Antinomie zu überwinden. Dieses zu zeigen ist Sache der Philosophie selbst.

Von einer anderen Seite wurde das System des Cartesius folgereich und bestimmend für den ferneren Gang des menschlichen Geistes — durch die absolute Entgegensetzung zwischen Geist und Körper, die er in die Philosophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Cartesius. Sonst versteht man unter Dualismus das System, welches neben dem ursprünglich guten ein ebenso ursprünglich böses Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigstens als ein ebenso ursprünglich wie jenes existirendes Princip angesehen wurde. So weit ging Cartesius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnostiker, als Quelle alles Bösen, als das allem Guten Widerstrebende gesetzt hätte. In diesem Fall war ihm die Materie wenigstens ein wahres Princip. Allein sie ist ihm nicht das Princip der Ausdehnung, sondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie gesagt, an der Existenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war seine Existenz als denkendes Wesen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, dessen allein er unmittelbar gewiß seyn konnte, weil dieser allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Substanz, wofür er die Seele ansah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang seiner Betrachtungen stellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteste Wesen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie

Digitized by Google

täuſchen könne — damit reſtituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geiſt und Körper waren einmal auseinander, und er konnte ſie nicht mehr zuſammenbringen. Er ſah in dem Körperlichen nur den Gegenſatz des Geiſtigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, ſo verſchieden auch beide in ihrer Funktion erſcheinen, dennoch ein und daſſelbe Princip ſeyn könnte, das dort in der Materie nur im Zuſtand ſeiner Erniedrigung, hier als Geiſt nur im Zuſtand ſeiner Erhöhung ſich befinde, dort im Zuſtand ſeiner gänzlichen Selbſtverlorenheit, des völligen außer-ſich-Seyns, hier im Zuſtand des Selbſtbeſitzes, des in-ſich-Seyns. Ihm ſchien es möglich, daß ein abſolut Todtes, d. h. ein ſolches Todtes, in dem nie Leben war, alſo ein urſprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in ſich ſelbſt zu haben ſeyn könne. Ein ſolches abſolut oder urſprünglich Todtes widerſtrebt aber nicht bloß allem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ſelbſt der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit dieſe zu erklären); 2) die ſogenannte todte iſt eben nie als ein Todtes zu begreifen, d. h. als ein abſoluter Mangel des Lebens, ſondern nur als erloſchenes Leben — als Reſiduum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Proceſſes, alſo eines vorhergangenen Lebens. Dieſes Todte, Gebundene der Materie ſchien lebendigen Geiſtern ſo wenig etwas Urſprüngliches ſeyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Kataſtrophe ſich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines wilden Abfalls in der Geiſterwelt, wie die älteſte griechiſche Mythologie in der körperlichen Materie nur die erſtickten Titanengeiſter der Urzeit erblickte. — Carteſius hielt freilich dieſe todte, geiſtloſe Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zuſtande Gewordenes; er läßt ſie in Geſtalt eines rohen zuſammenhängenden Klumpens von Gott erſchaffen, hierauf entzweiſchlagen, daß ſie in unendlich viele Theile auseinanderfährt, die dann durch ihre Rotationen, Wirbel u. ſ. w. das Weltſyſtem und ſeine Bewegung erzeugen. Dieſe Rohheit des wiſſenſchaftlichen

Digitized by Google

Begriffs, die uns noch so nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt ist, mag heutzutag fast unglaublich erscheinen. Man kann daran ermessen, welchen Weg der menschliche Geist seitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch sehen, wie schwer und darum langsam die Fortschritte in der Philosophie seyn müssen, die sich diejenigen, welchen sie zu gut kommen, oder die davon profitiren, so leicht vorstellen — wenn Geister, wie Carteſius bei solchen Vorstellungen stehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe schon bemerkt, der Gegensatz ist bei Carteſius nicht etwa ein Gegensatz zweier Principien, so daß er ein Princip des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße Princip der Ausdehnung könnte in seiner Art noch immer auch ein geistiges, es brauchte nicht nothwendig selbst ein ausgedehntes zu seyn, wie z. B. das Princip der Wärme darum, weil es dieß ist, nicht selbst warm ist, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Carteſius weiß nichts von einem Princip der Ausdehnung, sondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein schlechthin Ungeistiges ist. Von der andern Seite spricht er von sich selbst als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense [1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt ist, sind ihm also zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding ist das völlig entgeistete, geist-lose; hinwiederum ist das Geistige das schlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte ist bloßes Neben- und Außereinanderseyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern sie gleichwohl als zusammengehalten erscheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geistiges Princip, sondern nur durch äußeren Druck und Stoß zusammengehalten ist. Das ausgedehnte Ding besteht aus Theilen, die sich schlechterdings äußerlich sind, diesen Theilen selbst fehlt ein innerlich bewegendes Princip, also auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. sie ist rein

[1] Med. III, pag. 263.

Digitized by Google

mechaniſch. Wie in der Materie nichts von Geiſt, ſo iſt nach Carteſius hinwiederum in dem Geiſt nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, ſondern ein toto genere Verſchiedenes, beide ſind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Subſtanzen, zwiſchen denen eben darum auch keine Gemeinſchaft möglich iſt.

Zwei Dinge, die ſchlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philoſophie des Carteſius war es daher eine ſehr ſchwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechſelwirkung zu erklären, welche zwiſchen dem denkenden Weſen und dem ausgedehnten offenbar ſtattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geiſt ſo vieles gemeinſchaftlich thun und gemeinſchaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geiſt empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geiſt ſich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unſere Seele nennen, eine Vorſtellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anſtrengung des Geiſtes, ein Schmerz unſerer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unſeres Geiſtes, wie z. B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen zwingt, oder ein Wille, ein Entſchluß unſeres Geiſtes in dem ausgedehnten Ding, das wir unſern Körper nennen, eine entſprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber — bis auf die Zeit des Carteſius — in den Schulen angenommene ältere Syſtem war das Syſtem des ſogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einfluſſes (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weiſe auf der Vorausſetzung einer gewiſſen Homogenität der letzten Subſtanz beruhte, der beiden, der Materie und dem Geiſt, zu Grunde liegenden und daher gemeinſchaftlichen Subſtanz. Freilich war es eine grobe Vorſtellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewiſſen Hypotheſen der Phyſiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geiſtes auf das, was man das grob Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwiſchen dem Geiſt und dem grob Körperlichen nur feinere

Digitized by Google

Materien einschalte (ehemals sprach man von Nervensaft, oder wie man sich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), so müsse doch einmal ein solcher unmittelbarer Uebergang möglich seyn.

Cartesius beseitigte die Schwierigkeiten, welche für seinen Dualismus durch die offenbare Wechselwirkung zwischen dem denkenden und ausgedehnten Ding entstunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele absprach, sie für bloße höchst künstliche Maschinen erklärte, die alle — auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur so ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzusprechen, lag für ihn auch darin: Wo sich der Gedanke findet, da findet sich eine von der Materie ganz verschiedene, also unzerstörte, unsterbliche Substanz, also ꝛc.[1] 2) Was den Menschen betrifft, so hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchst künstlich eingerichtete Maschine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber die Bewegungen betrifft, welche nicht als automatische sich erklären lassen, die gewissen Bewegungen oder Willensakten des Geistes entsprechen, so weiß er sich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem solchen Fall, wenn z. B. in dem Geist ein Begehren oder Wollen entsteht, das der Körper vollziehen soll, Gott selbst ins Mittel trete und in dem Körper die entsprechende Bewegung hervorbringe, — als ob es begreiflicher seyn soll, wie der höchste Geist (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menschliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenso bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unsern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer selbst ins Mittel und bringt die entsprechende Vorstellung in der Seele hervor; die Seele für sich

[1] Diese Ursache (die Unsterblichkeit), aus welcher Cartesius den Thieren die Seele absprechen mußte, erklärt Morus in seinem Brief an Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance reellement distincte du corps et par conséquence immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

Digitized by Google

ſelbſt wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorſtellung von körperlichen Dingen hat. Dieß iſt alſo auch nicht eine weſentliche, ſondern nur eine accidentelle oder occaſionelle Einheit zwiſchen Materie und Geiſt. An ſich bleiben beide untereinander. Es iſt unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, ſo erhielt dieſes Syſtem in der Folge davon den Namen des Occaſionalismus. Aber wie Carteſius überhaupt in der Philoſophie faſt nur erſcheint, um einem andern Geiſt die Grundlage zu einem ganz andern Syſtem darzubieten, ſo hat auch dieſe Hypotheſe, wodurch der Zuſammenhang zwiſchen Seele und Leib, Geiſt und Körper erklärt werden ſollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwiſchen Materie und Geiſt, zwiſchen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlaſſung zu der bleibenden und ſubſtantiellen Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding, ſondern zwiſchen Denken und Ausdehnung ſelbſt behauptete. — Eine andere Folge des Carteſianiſchen Syſtems in dieſer Beziehung war, daß die Frage nach dem ſogenannten commercio animi et corporis — welche in einer hinſichtlich der Principien höher geſtellten Philoſophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt — auf längere Zeit faſt zur Hauptfrage in der Philoſophie wurde, mit der man, wo nicht ausſchließlich, doch vorzüglich ſich beſchäftigte, ja daß längere Zeit ein Syſtem von dem andern faſt bloß durch die Art, wie es dieſe Frage beantwortete, ſich unterſchied.

Den allgemeinſten, aber zugleich ſchlimmſten Einfluß übte die Philoſophie des Carteſius aus, indem ſie das ſchlechterdings Zuſammengehörige gegenſeitig ſich Erklärende und Vorausſetzende, Materie und Geiſt, abſolut auseinander riß und ſo den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerſtörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechaniſchen Anſicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menſchlichen Wiſſens und ſelbſt in der Religion die herrſchende blieb.

Digitized by Google

So viel über dieſe Seite der Carteſianiſchen Philoſophie, die man ihren Dualismus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf ſie werfen.

Carteſius iſt groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philoſophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß unmittelbar wenigſtens nicht überall möglich iſt, ſo müſſe wenigſtens alles in einem nothwendigen Zuſammenhang erkannt werden mit dem, deſſen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf dieſe Art zuerſt mit deutlichem Bewußtſeyn in die Philoſophie den Begriff eines Princips und einer gewiſſen Genealogie unſerer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten ſey, als inwiefern es ſich von dem Princip herſchreiben und herleiten laſſe. Seine Beſchränkung nun aber beſtand darin, daß er nicht das an ſich Erſte ſuchte, ſondern ſich mit dem einem jeden, alſo auch mir Erſten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache ſelbſt). So hatte er im Grunde auch auf den Zuſammenhang, wie er in der Sache, nämlich zwiſchen dem Princip und den Dingen ſelbſt ſtattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zuſammenhang verzichtet und mit einem bloß ſubjektiven ſich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des an ſich Erſten, zum Begriff Gottes; allein er konnte dieſen nicht wohl zum Princip machen, indem er an demſelben eben nur die nothwendige Exiſtenz begriffen hatte, nicht aber was über dieſe hinzukommt, und was Gott eigentlich erſt zu Gott macht. Carteſius **dachte** ſich auch dieſes Plus noch immer bei dem Begriff Gott, aber dieſes Plus trat nicht herein in ſeine Erkenntniß, es blieb außerhalb deſſelben als ein bloß Vorausgeſetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'. Hätten wir in der geſchichtlichen Entwicklung der neueren Syſteme der chronologiſchen Ordnung folgen wollen, ſo hätten wir Baco zuerſt und noch vor Descartes nennen müſſen; denn er iſt 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß

Digitized by Google

fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenso wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos Hauptwerke (und darauf kommt es doch eigentlich an) sind übrigens fast gleichzeitig mit Descartes ersten Schriften (denn dieser fing noch sehr jung schon an seine neuen Grundsätze bekannt zu machen). Man sieht nicht, daß einer dieser beiden großen Schriftsteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach stehen sie also nebeneinander — es ist eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geschehen ist. Von Anfang der neueren Philosophie gehen also Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und sind sich bis jetzt parallel geblieben. In der Geschichte des menschlichen Geistes ist es leicht, eine gewisse Gleichzeitigkeit zwischen großen Geistern wahrzunehmen, die von verschiedenen Seiten dennoch am Ende auf dasselbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Carteſius. Das Gemeinschaftliche beider ist die Losreißung von der Scholastik. Baco setzt sich nicht eigentlich dem späteren, sondern nur dem scholastischen Rationalismus entgegen. Carteſius so gut als Baco will das, was im Gegensatz der Scholastik Realphilosophie zu nennen ist — (A. Scholastik. B. Realphilosophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die ersten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die Sache, der Gegenstand selbst ist, der durch seine Bewegung die Wissenschaft erzeugt, nicht die bloß subjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholastik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philosophie ist insofern Realphilosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von Thatsachen, d. h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will. Allein wenn man es genauer untersucht, sind beide sich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion ist ihm, wie man aus seiner Erklärung deutlich sieht, noch nicht eigentlich die Wissenschaft selbst, sondern nur der Weg zu ihr. Er spricht sich darüber auf folgende Art aus: „Ich überlasse, sagt er, den Scholastikern den Syllogismus. Dieser setzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß ist ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich

Digitized by Google

erſt an, nachdem man ſchon allgemeine und rationale Principien hat, und iſt daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wiſſenſchaften als in der Philoſophie: denn die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche dieſe allgemeinen Principien ſucht) — ich überlaſſe, ſagt alſo Baco, der Scholaſtik den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er ſetzt ſchon die Principien voraus, und dieſe ſind es, die ich ſuche; ich halte mich alſo an die Induktion — nicht an jene niedrigſte Art derſelben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortſchreitet (wie z. B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apoſtel aufzählten), dieſe Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinſte widerſprechende Faktum das Reſultat zerſtört; ſondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem ſie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausſchließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatſachen von den unnützen ſondert, die erſten auf eine ſehr kleine Anzahl zurückbringt und ſo die wahre Urſache in den kleinſtmöglichen Raum einſchließend deren Entdeckung um ſo leichter macht. Von dieſen ſo reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatſachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerſter Langſamkeit zu particularen Sätzen erheben, von dieſen zu mittleren, endlich von dieſen zu den principiis generalissimis et evidentissimis — nun bleibt aber Baco hier nicht ſtehen, ſondern, nachdem er dieſe gefunden, ſagt er: auf dieſe wie auf unerſchütterliche Grundlagen mich ſtützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorſchreiten, ſey es um neue Beobachtung vorzuſchreiben, oder die Beobachtung gänzlich zu erſetzen, wo ſie nicht möglich iſt (d. h. doch wohl nach den gefundenen allgemeinſten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenſtände entſcheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar ſind), und nachdem ich mit dem Zweifel (alſo wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwiſchen der dogmatiſchen Philoſophie der Peripatetiker (d. h. der Scholaſtiker), die anfängt, womit ſie enden ſollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philoſophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte" (mit dem Zweifel). Im Grunde will alſo Baco ſo gut wie Descartes auch

Digitized by Google

am Ende eine vorſchreitende Philoſophie; nur ſoll dieſe durch Induktion, regreſſiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von ſeinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Senſualiſten verſtanden worden. Er will vielmehr eben zu dieſen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er ſagt, dann erſt zur Gewißheit gelangen). Baco iſt freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wiſſenſchaft ſelbſt hineingekommen. Aber daſſelbe iſt ja der Fall mit Descartes; denn auch er endigt eigentlich mit dem, wovon anfangend erſt eigentlich progreſſive Wiſſenſchaft möglich geweſen wäre, mit dem Höchſten, mit Gott. Beide ſind eins in ihrem Gegenſatz gegen die Scholaſtik, in dem gemeinſchaftlichen Streben nach einer reellen Philoſophie. Sie trennen ſich entſchieden erſt in Bezug auf den höchſten Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, alſo auch von ſeinem eignen Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatſache Ich denke) unabhängig machen will — dadurch Urheber der aprioriſchen, rational-aprioriſchen Philoſophie, während Baco unſtreitig auch noch das Höchſte als ein Empiriſches will.

Digitized by Google

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man ſich das Carteſianiſche Syſtem nach ſeiner wahren Beſchaffenheit vergegenwärtigt, ſo ſehnt man ſich nach einer beſſeren, ſchöneren, beruhigenderen Geſtalt, welche ſich denn auch ſogleich im Spinozismus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Carteſius anſehen kann, geboren zu Amſterdam 1632, hatte ſchon, ehe er ſein eigentliches Syſtem aufſtellte, das Carteſianiſche, aber in der Richtung oder mit dem Beſtreben bearbeitet, deſſen Syſtem einen wirklich objektiven Zuſammenhang zu geben. Der entſcheidende Schritt zu ſeinem eignen Syſtem geſchah, indem er das an ſich Erſte zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an dieſem nicht mehr in Betracht zog, als was ſich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Exiſtenz. Spinoza behielt von dem Carteſianiſchen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig exiſtirende Weſen war, nichts bei als eben dieſe Beſtimmung; Gott war ihm nur das nothwendig exiſtirende Weſen; alle bei Carteſius dieſem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen ſchnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Subſtanz an, unter welcher er eben verſtand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerſpruch gar nicht als nicht ſeyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Exiſtirende als Subſtanz, und zwar als abſolute, allgemeine Subſtanz beſtimmte, inſofern ſieht man wohl, er hatte ſich das nothwendig Exiſtirende zuerſt gedacht als das allgemeine Subjekt des Seyns, was bloß als ſolches gedacht noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur die

Voraussetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z. B. der Mensch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, sondern nur der krank seyn Könnende ist. Die einzelnen wirklichen Dinge sind keineswegs das Subjekt des Seyns selbst, obwohl sie seyend sind; sie sind seyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß sie gar nicht nicht seyn könnten, denn vielmehr können sie nicht seyn, weil ihr Seyn an das so Seyn geknüpft ist. Es ist natürlich zu demjenigen aufzusteigen, von welchem nicht bloß das so Seyn, sondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel ist, cujus actus est Existere, und dieses ist nur das allgemeine oder absolute Subjekt des Seyns, was wir auch das Seyende selbst nennen. Man kann versuchen, es rein und abstrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns ist, festzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in diesem Sinn Einheit von Denken und Seyn — negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, also kein transitives, sondern bloß immanentes); allein, wie schon gesagt[1], es ist in dieser Enge nicht festzuhalten, es ist nicht bloß im logischen, es ist auch im transitiven Sinn das nicht nicht seyn Könnende, und so früh ich kommen mag, gleichsam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken — vor allem Denken ist es mir oder finde ich es schon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das seiner Natur nach Seyende (sc. ist), nie als nicht seyend zu denken ist.

Dieses also ist der Ursprung des spinozischen Begriffs, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt ist, um den sich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenschaft des Denkens, von welcher sich dieses durch die aufeinander gefolgten Systeme zu emancipiren gesucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es ist der Begriff, vermöge dessen in Gott explicite — ausdrücklich — weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existirende ist — wir können auch sagen: der subjektlos Existirende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Seyn. In der Möglichkeit ist noch immer eine Freiheit vom Seyn, also auch gegen

[1] Oben S. 18.

Digitized by Google

das Seyn. Aber die Möglichkeit ist hier verschlungen von dem Seyn. Weil jenes Erste das nur seyn Könnende ist (nicht auch das nicht seyn Könnende), so ist es eben darum das nur Seyende, d. h. das mit Ausschließung alles Nichtseyns — mit Ausschließung aller Potenz — aller Freiheit Seyende (denn Freiheit ist Nichtseyn). Demnach ist es das potenzlos und in dem Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in sich hat. Spinoza nennt Gott Causa sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit seines Wesens Ist, also nur Ist, ohne als seyn könnend (als causa) festgehalten werden zu können, die Ursache ist ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält sich nur noch als Substanz, gegen die sein Denken nichts vermag. Denn überrascht gleichsam von dem blinden Seyn, als dem Unversehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher dieses Seyn allerdings die Existentia fatalis, das System selbst Fatalismus ist), übereilt, sage ich, von dem blindlings über ihn stürzenden, seinen eignen Anfang verschlingenden Seyn, verliert er gegen dieses Seyn selbst die Besinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung [1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuschreiben, die unter anderem Goethe an ihm gepriesen hat; der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völlige Quiescenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zustande iner solchen Ruhe schildert: Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu schauen — magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von dieser Bedrängniß frei fühlt. Unstreitig ist es diese Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung seiner Tiefe hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderstehlichem Reiz so viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn Muster

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie S. 90. D. H.

Digitized by Google

bleiben. Ein System der Freiheit — aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, — dieß wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat. Keiner, der sich seine selbstgegründete Ueberzeugung verschaffen will, sollte das Hauptwerk des Spinoza, seine Ethik (denn unter diesem Titel hat er sein System vorgetragen) ungelesen lassen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernst ist um seine Bildung, nicht nur zum eifrigsten Selbststudium ermahnen will, das kein Lehrer ersetzen kann, sondern zugleich zu der größten Gewissenhaftigkeit und Vorsicht in der Wahl dessen, was er liest. Zu den unvergänglichen Schriftstellern gehört besonders auch Spinoza. Er ist groß durch die erhabene Einfalt seiner Gedanken und seiner Schreibart, groß durch seine Entfernung von aller Scholastik wie auf der andern Seite von allem falschen Schmuck oder Prunk der Rede. — — Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinozischen Systems erkauft ist, so müssen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Substanz ist, nicht freie Ursache, daher auch die Dinge zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Substanz, nicht als zur Ursache. Gott ist nicht der frei schaffende oder hervorbringende Geist, der außer sich, außer seinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er ist ganz eingeschlossen in sein unvordenkliches Seyn, also können auch die Dinge nur in ihm seyn, nur besondere Formen oder Arten, in denen sich das göttliche Seyn darstellt, nicht daß Gott selbst dadurch beschränkt würde, sondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Wesen in sich nur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Wenn nun gleich Gott selbst durch diese Formen nicht beschränkt ist, inwiefern er selbst über jede hinausgeht, so verlangt man doch natürlich zu wissen, wie diese Beschränkungen des Seyns in Gott hineinkommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet,

Digitized by Google

iſt, daß jene Affektionen und alſo die Dinge gerade ſo zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d. h. es iſt zwiſchen Gott und den Dingen kein freier, ſondern ein nothwendiger Zuſammenhang. Aber die Art und Weiſe dieſes nothwendigen Zuſammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwiſchen den concreten Dingen ſelbſt und zwiſchen Gott, d. h. er läßt die Dinge nicht unmittelbar aus Gott entſtehen. Inſofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine ſtetige Folge von Momenten oder Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verſtändlicher Uebergang von der höchſten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, ſondern den ſo beſchaffenen und ſo gegeneinander abgeſtuften Dingen ſich nachweiſen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die erſten Vermittelungen zwiſchen Gott und den Dingen ſetzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er ſagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Subſtanz ſind, d. h. die Formen, unter denen dieſe unmittelbar exiſtirt (denn anders kann man ſich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung ſind ihm alſo die zwei unmittelbaren und — jede in ihrer Art — gleich unendlichen Formen, unter welchen die ſchlechthin unendliche Subſtanz exiſtirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres Seyns ſind, inſofern ſelbſt weder denkend noch ausgedehnt iſt. Hier, ſcheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Subſtanz an und vor ſich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Subſtanz iſt ihm causa sui, Urſache ihrer ſelbſt. Dieſe causa sui könnte man erklären als das ſich ſelbſt Setzende. Dieſes ſich ſelbſt Setzende, könnte man fortfahren, kann ſich nur unter den zwei Formen, dem Denken und der Ausdehnung, als exiſtirend ſetzen, etwa ſo, wie man ſpäterhin geſagt hat, das ſich ſelbſt Setzende ſetzt ſich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Beſtimmungen leihen, die in einer ſpätern

Digitized by Google

Entwicklung erſt hervorgetreten ſind, und eben damit würde ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine individuelle Stellung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft aufgehoben. Die Subſtanz des Spinoza iſt ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen ſogenannten Attributen? Antwort: Zunächſt nur dadurch, daß Carteſius den Gegenſatz von Materie und Geiſt als Gegenſatz von Ausgedehntem und Denkendem beſtimmt und ſo das Univerſum gleichſam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Carteſius iſt hier ganz deutlich. Gott iſt ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwiſchen dem einen und dem andern, ſondern die bleibende und beſtändige Einheit. Dem Carteſius iſt das Denken außer Gott, Spinoza iſt Gott ſelbſt das unendliche Denken und ſelbſt die unendliche Ausdehnung. Aber auch dieſe Einheit muß bei Spinoza nicht ſo genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt ſeyn könnte ſie zu nehmen, nämlich ſo, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verſchiedenen ausgedehnten Dinge ſich eben dadurch voneinander unterſchieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinſchaftlichen Folge *aus* derſelben Subſtanz haben ſie nichts miteinander gemein, ſie bleiben ſich ſo fremd als bei ſeinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinſtimmung bei dieſem für jeden einzelnen Fall durch einen beſondern Aktus vermittelt iſt oder vermittelt wird, iſt ſie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Subſtanz. Die wahre Idee des Spinoza iſt alſo eine abſolute Einheit der Subſtanz bei abſoluter Entgegenſetzung (gegenſeitiger Ausſchließung) der Attribute. Das Ausgedehnte iſt ihm völlig ſo geiſtlos wie dem Carteſius, und Spinozas Anſicht der Natur, ſeine Phyſik, iſt aus dieſem Grunde nicht weniger mechaniſch und unlebendig als die ſeines Vorgängers. Die Einheit zwiſchen beiden Attributen iſt alſo doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen ſelbſt geſetzte und in *dieſem* Sinn immanente und ſubſtantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit ſetzt, begründet nicht einen wirklichen

Digitized by Google

Pulsſchlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengeſetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß iſt nur die nothwendige Folge von dem, was ſchon bemerkt iſt, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Subſtanz aus, a priori gelangt. Sie ſind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Exiſtenz der abſoluten Subſtanz, aber er begreift ſie nicht als dieſe Folgen. Er ſagt wohl, ſie ſind es, aber erklärt ſie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt ſie alſo bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt iſt, daß die Welt nicht bloß aus Geiſt oder Denken, ſondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Weſen, und ebenſowenig bloß aus Materie, ſondern zum Theil auch aus Geiſt oder Denken beſteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu ſeinem Syſtem trieb, ſich ſelbſt bewußt geweſen wäre, ſo hätte ihn dieſe wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende ſetzt, iſt eigentlich eine bloße Correktion ſeines Syſtems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte iſt offenbar von beiden das Erſte, das allein wahrhaft Urſprüngliche. Das Denken bezieht ſich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieſes gar nicht ſeyn; der menſchliche Geiſt z. B. iſt eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieſer thätige oder lebendige Begriff iſt nur der unmittelbare Begriff des menſchlichen Körpers, d. h. der ganz unabhängig von ihm beſtehenden, wiewohl ihm entſprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Subſtanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff deſſelben zu ſetzen, warum bleibt ſie nicht gleich bei dem Ausgedehnten ſtehen, das doch dem Begriff des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf dieſe Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt ſich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Subſtanz, indem ſie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte ſetzt, ſich ſelbſt nicht völlig erſchöpft; nur in dieſem Fall iſt ſie genöthigt, ſich in einer höheren Stufe — in einer höheren Potenz, wie man dieß ſpäter ausgedrückt hat — nochmals zu ſetzen; dieſes Höhere kann nicht wieder das

Digitized by Google

Ausgedehnte, wohl aber muß es der Begriff des Ausgedehnten seyn, oder zu dem Ausgedehnten sich als sein Begriff verhalten; denn immer ist das Höhere das Begreifende seines Vorausgesetzten oder Niederern, wie z. B. der Geist den Körper, seine Voraussetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die spätere Zeit immer eine frühere begreift, die sich selbst nicht begriffen. Allein diese Ansicht ist eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, so hat er doch für die Existenz der Seele, so wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu setzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegensetzt, ist nur dem unwiderstehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuschreiben und schon der Keim eines höheren Systems, der in dem seinigen liegt, ohne von ihm selbst begriffen zu seyn. Deßwegen ist Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in seinem System überall die Keime höherer Entwicklungen ausgestreut sind. Spinoza, dessen System übrigens selbst innerhalb seiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht setzt und 2) schon darum nicht außer sich setzt), auch als System der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig ist, stellt in der Geschichte der Philosophie die ganze Verschlossenheit des A. T. dar (er selbst war von jüdischer Geburt). Die höheren Entwicklungen einer späteren Zeit und ihre größeren Verhältnisse sind ihm noch fremd, aber sie sind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verschlossene Knospe kann sich noch zur Blume entfalten. Man könnte sagen, die Philosophie des Spinoza (selbst innerhalb ihrer Schranke betrachtet) ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vocale, eine spätere Zeit hat erst die Vocale dazu gesetzt und sie aussprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt. Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene stille Weise, wie nach seinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuse

Digitized by Google

und der Katheten folgt. Seiner Intention nach ist also der Zusammenhang ein bloß logischer. Allein er erklärt selbst diesen Zusammenhang nicht, er versichert nur, daß ein solcher stattfinde. Als erste Mittelglieder zwischen Gott und den einzelnen endlichen Dingen setzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in seiner Art ebenso unendliche Denken. Aber die Substanz selbst schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz, ohne als das gemeinschaftlich Seyende, als das lebendige Band derselben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade diese und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem seiner Briefe: dieß geschehe bloß darum, weil an dem Menschen oder in der menschlichen Natur keine andern als diese beiden erkennbar seyen (also kein Grund in der Substanz selbst, sondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er sie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Diese also sind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, so wie dann Wille und Verstand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende sind, und die Affektionen, d. h. Bestimmungen der unendlichen Substanz, zunächst entweder der als ausgedehnt oder der als denkend sich darstellenden sind. Die ganze Folge ist also diese: Ganz zu oberst unendliche Substanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie diese Affektionen im Unendlichen entstehen, diese Frage weist er ganz ab. Weil er schlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, so läßt er keines dieser endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entspringen, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das selbst wieder durch ein anderes vermittelt ist, u. s. f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding ist, wie Spinoza sagt, zum Daseyn und Wirken bestimmt nicht von Gott schlechthin, sondern von Gott, sofern er selbst schon als afficirt gedacht wird von

Digitized by Google

irgend einer Bestimmung, und diese Bestimmung selbst wieder ist nicht unmittelbar von Gott gesetzt, sondern nur von Gott, sofern er wieder mit einer andern behaftet ist, u. s. f. ins Unendliche. Ich komme also nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, wie die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt sind. Spinoza leugnet also jeden wahren Anfang des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewiesen, von dem jenes zum Daseyn bestimmt ist, dieß geht ins Unendliche zurück, so daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweisen können.

Wir sind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weise nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur ewiger Weise (aeterno modo), aber so, daß eine die andere einschließt, folge. Alle Dinge — sowohl die jetzt seyenden, als die einst waren oder künftig seyn werden — sind durch die Natur Gottes ewiger Weise, wie die Eigenschaften eines Dreiecks, gesetzt.

Wie läßt sich nun das ewige und also zugleich Gesetztseyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d. h. wie läßt sich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Ansehung Gottes zugleich als ein absolut präsenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematisches Gleichniß. Man denke sich, sagt er, zwei aus verschiedenen Mittelpunkten beschriebene Kreise, deren einer den andern einschließt, so werden die Ungleichheiten des zwischen diesen zwei Kreisen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in diesem Zwischenraum bewegte flüssige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, sagt er, ist hier keine äußere Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verschiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentrisch beschriebenen Kreise eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beschränkten Raum gleichzeitig und actu gesetzt ist, so ist mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern gesetzt. Man kann also innerhalb des mit Gott gesetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne

Digitized by Google

je aus der göttlichen Natur hervorzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches ist unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beschriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentrischer Kreise, die also in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt sind, als eine Art von Symbol oder Emblem seiner ganzen Philosophie betrachtet, und sie ist daher vor seinen opp. posth. in Kupfer gestochen. Der Mathematiker, sagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwischen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demselben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl bestimmbar, in diesem Sinn unendlich ist; er schließt dieß nicht aus der Größe des eingeschlossenen Raums. Denn ich kann von diesem Zwischenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es ist immer dieselbe Unendlichkeit gesetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit ist, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d. h. mit der Idee, gesetzt ist. So also ist mit der Natur Gottes eine wesentliche Unendlichkeit gesetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun — nicht dieses oder jenes Ding, diese oder jene Affektion, sondern woher Affektionen der göttlichen Substanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Bestimmung, Schranke u. s. f. läßt sich nur denken, wo Besonnenheit ist, aber das Seyn der Substanz ist ein völlig besinnungs- und in diesem Sinn schrankenloses, nämlich auch sich selbst nicht beschränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza setzt also Bestimmungen in die unendliche Substanz, nicht weil in ihr selbst oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, sich selbst Bestimmungen zu geben, sondern weil er die Dinge nur als Selbstbestimmungen der unendlichen Substanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, so zu sagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Substanz zu setzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und so zeigt sich denn, daß er einen objektiven

Digitized by Google

Zuſammenhang zwiſchen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge ſind ihm nicht von ſeinem Princip aus, ſondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu ſagen: Im Syſtem des Spinoza haben die endlichen Dinge keine Wahrheit, nur die unendliche Subſtanz, nur Gott Iſt eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Exiſtenz. Gut, antworte ich, ſo erkläre mir nur wenigſtens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß ſcheinbare Exiſtenz. Oder: „Alles Endliche als ſolches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)". Gut, ſo erkläre mir dieſe Negationen, und zwar von der Subſtanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt ſich alſo auch von dieſer Seite als ein Syſtem von unvollſtändiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er ſtatt der todten, blinden Subſtanz die lebendige geſetzt, ſo bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken als die ihm entgegengeſetzte Potenz beſtimmt werden, als die jenes außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen ſuchende. Dadurch entſtanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Weſens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern beſtimmte und untereinander abgeſtufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, indem das Denken in ſeinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerſtand fand und in jeder derſelben nur bis zu einem gewiſſen Grad des Aktus ſich erhob, ſo waren auch in ihm, dem Denken, Beſtimmungen, Modificationen geſetzt. Dieſer Gedanke iſt aber dem Spinoza völlig fremd, es iſt, wie geſagt, ein unentwickeltes Syſtem, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, ſo iſt es damit ſchon als falſches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen deſſelben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbeſtimmt ſind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der erſten Art werden meiſt zuſammengefaßt in dem ominöſen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch

Digitized by Google

das Verschiedenartigste bezeichnet wird, und dessen viele sich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was sie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verstehen fähig sind, wenigstens einen ohnmächtigen Zorn auszulassen. Da dieser Begriff in so allgemeinem, ja man kann sagen, fast beständigem Gebrauch ist, so werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen desselben, jedoch zunächst nur in Bezug auf Spinoza, sagen. Die gemeinste Vorstellung von Pantheismus und, inwiefern man das System des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus ist diese: nach demselben sey jedes einzelne Ding, jeder Körper z. B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher so viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in diesem blinden Anlaufen gegen Pantheismus diesen sogar für einerlei mit Fetischismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verstand der Worte entgegen ist. Denn es wird z. B. niemanden, der die Unterschiede menschlicher Vorstellungsweisen auch bloß historisch kennt, einfallen, den Fetischismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenstand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In besonderer Beziehung auf Spinoza ist es jedem auch wissenschaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das alles Seyende, als solches, welches eben darum selbst nicht ein besonderes oder einzelnes Seyendes seyn kann, Gott ist — daß gerade darum Gott selbst nichts von allem Besonderen oder Einzelnen seyn könne. — Nun läßt sich aber der Begriff auch so fassen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, so sey doch die Welt als Einheit oder als All gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich sagt, von Gott nicht unterschieden. Allein versteht man unter diesem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, so ist es nicht wahr, daß Spinoza sie von Gott nicht unterscheide. Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, **Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen andern Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur nach Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina**

Digitized by Google

natura prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß sagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein sey Gott. Es bliebe also nur übrig zu sagen, nach Spinoza sey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber sey umgekehrt Gott die Welt, oder er sey Welt überhaupt, d. h. es sey unmittelbar mit seinem Seyn eine Totalität von Bestimmungen dieses Seyns gesetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles — Gott sey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, sondern daß Gott alles sey. Hier wird es nun aber allen Systemen ungemein schwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles sey, d. h. wie man Gott von irgend etwas schlechthin ausschließen könne. Ferner ist auch der Sinn des Satzes: Gott sey alles, nicht der, er sey seinem Wesen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, sondern nur, er sey seiner Existenz nach alles; der als existirend, in der Entfaltung seines ganzen Seyns und gleichsam außer sich betrachtete Gott sey die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, nicht aber Gott in seinem Wesen, an sich oder in seiner Verborgenheit betrachtet. Dieß ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die man gewöhnlich gern übersieht. Indeß ist es allerdings auch mit dieser Unterscheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu sprechen sey, wenn man sagt, Gott sey in seinem Seyn oder seinem Seyn nach die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz sprachrichtig) Pantheismus nennen will, so ist allerdings über diesen Begriff des Pantheismus noch nicht entschieden. Dieß zu entscheiden, ist Sache der Philosophie selbst.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, sind, wenn man sie genauer untersucht, eigentlich unbestimmt, denn jeder Vorwurf wird ein bestimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre

Digitized by Google

entgegenstellen kann, wie man z. B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er sie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So ist es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterscheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbestimmtheit in Ansehung der Art von Einheit, in welcher Gott nach jedem System mit der Welt stehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterscheidung in keinem Fall ausschlagen), solang die Grenze jener Unterscheidung nicht angegeben, so lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Bestimmtheit. Dasselbe ist von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu sagen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von seinem Wesen verschiedene Existenz. Er ist nur sein Wesen, und sein Wesen ist das allgemeine Wesen, die allgemeine Substanz. Ferner ist er auch gegen die Welt nicht in einem freien, d. h. persönlichen, Verhältniß; die Welt ist eine Folge seiner Existenz, und da er seiner Natur nach, d. h. nothwendig existirt, so ist auch die Welt eine Folge seiner Natur. Aber solange die wissenschaftlichen Begriffe so beschaffen sind, daß selbst diejenigen Philosophen, welche für die Persönlichkeit Gottes streiten, sich zu dem Bekenntniß gezwungen sehen: nach wissenschaftlichen Begriffen sey die Persönlichkeit Gottes unbegreiflich, so lange hat auch dieser Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt also in Ansehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein System bloßer Nothwendigkeit sey, d. h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge seines Wollens) erklärt. Allein es ist dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausschließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza ist im Allgemeinen ein Nothwendigkeitssystem. Aber auch innerhalb dieser Schranke ist es ein unentwickeltes System. Insbesondere darum, weil die Substanz bei ihm ganz unbeweglich ist, die todt, unbeweglich nur seyende, in ihrem Seyn verlorene, nicht in diesem Seyn sich selbst besitzende und steigernde, die sich also auch wieder frei verhielte gegen dieses Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitssystem ist, so läßt sich zum voraus erwarten,

Digitized by Google

daß zunächst in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieses Nothwendigkeitssystem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit selbst überwunden worden sey. Denn es ist die Natur des menschlichen Geistes, besonders im philosophischen Fortschreiten nichts unerörtert zurückzulassen, auch von einem Princip nicht abzustehen, bis es in allen seinen Folgen erschöpft ist. Nicht daß entgegengesetzte Bestrebungen und Versuche nicht immer dazwischen treten, so auch gegen Spinoza und die folgenden — aber da sie sich gegen das Unentwickelte richten, so gewinnt dieß durch den Widerspruch selbst nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es steht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das Leibnizische System (in der Aufeinanderfolge der philosophischen Entwicklung das nächste nach dem Spinozischen) schon sehr früh als ein dem Spinoza stillschweigend entgegengesetztes und dessen Princip gleichsam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält sich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anstößigste fand, war, daß Gott unter dem Einen seiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Substanz sey. Nun sagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeistigt alles. Allein in dem Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza schon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz sagt: Die Substanz ist Monas; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir sagen: seine Meinung ist, die Substanz sey geistige Substanz. Dieser Begriff tritt aber zunächst nur entgegen der schlechten Vorstellung von der Materie als einem Zusammengesetzten. Leibniz sagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, — beides ist an sich nur geistige Substanz. Aber eben dasselbe sagt rechtverstanden auch Spinoza, der mehr als einmal versichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder sie wahrhaft betrachtet und so wie sie Ist, sey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zusammengesetzt, sondern ein schlechthin Einfaches; ebenso sey auch die Materie nicht theilbar oder zusammengesetzt

Digitized by Google

als Subſtanz, ſondern nur ſofern ſie abstracte, abgezogen von der Subſtanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem Materiellen nur das Zuſammengeſetzte verſteht, ſo war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Subſtanz unter dieſem Attribut betrachtet ebenſo geiſtig wie Leibniz ſelbſt die Vorſtellung. Die theilbare oder aus Theilen zuſammengeſetzte Materie entſteht dem Spinoza ebenſowohl nur in Folge einer falſchen und unrechten Betrachtung, als ſie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorſtellung entſteht. Leibniz leugnet auch nicht ſchlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geiſtigen Elemente alles Materiellen an. Eine Monade für ſich betrachtet iſt ſchlechthin unkörperlich, reine Vorſtellkraft (denn dieß: Vorſtellkraft zu ſeyn, iſt nach ihm das Weſen alles Seyenden. Nur dasjenige Iſt, was vorſtellt); aber mehrere Monaden bilden zuſammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrſchenden Monaden beſteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas ſich erhebt. Wer nun dieſes Ganze ſo ſähe, wie es Gott ſieht, d. h. nur als ein Ganzes zuſammenhangender und einander gegenſeitig vorausſetzender rein geiſtiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltweſen, der Menſch z. B., ſteht nicht in jenem perſpektiviſchen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge ſo erſcheinen, ſondern außer demſelben, und durch dieſe Art von Verſchiebung der Monaden aneinander entſteht eine verworrene Vorſtellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieſer verworrenen Vorſtellung iſt das körperlich Ausgedehnte, das an ſich nicht mehr Realität hat als z. B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf dieſe Art durch eine bloß abſtrakte Betrachtungsweiſe, durch Abſtraktion von der an ſich untheilbaren Subſtanz entſtehen läßt — das Scheinbild der theilbaren Materie —, das entſteht für Leibniz durch eine verworrene Vorſtellung. Jedes körperliche Ding iſt an ſich nur ein Ganzes geiſtiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorſtellen wie Gott, ſo würden wir nichts als Geiſtiges darin ſehen. Nur die verworrene Vorſtellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen

Digitized by Google

einleuchtender iſt, will ich nicht unterſuchen. Ich erwähne dieß nur in der Abſicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geiſtige verſteht, die wahre Subſtanz der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar iſt. Hierin alſo hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen iſt zwiſchen beiden der große Unterſchied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegenſatz hat, den er freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegenſatz iſt, da iſt Leben. Leibniz dagegen iſt ein abſoluter Unitarier, um mich ſo auszudrücken. Er kennt nichts als Geiſt, bei ihm iſt nichts Ungeiſtiges, dem Geiſt Entgegengeſetztes. Die Unterſchiede, die bei ihm vorkommen, ſind wirklich bloß quantitative — es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine iſt ihm in Bewußtloſigkeit verſunken, die andere bewußt; aber weder woher dieſer Unterſchied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts an ſich Ungeiſtiges, an ſich dem Bewußten Entgegengeſetztes, noch warum überhaupt ein ſolcher Unterſchied ſtattfindet. In dieſer Hinſicht wäre alſo mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegenſatz und Widerſpruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas ſey eine eigne, eine rein in ſich abgeſchloſſene Subſtanz, es gebe daher ſo viele Subſtanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Subſtanz, wie Spinoza behauptet. Allein in dem Sinn, in welchem Leibniz mehrere Subſtanzen annimmt, in dem Sinn nimmt ſie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Subſtanz, und in dem Sinn, in welchem dieſer nur Eine Subſtanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt ſich, wie ſchon geſagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Dieſe Urmonas iſt Gott, der auch die einzige Subſtanz iſt, wenn man unter Subſtanz das verſteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und ſo denkt ſie ſich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

Digitized by Google

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn seine eignen Worte anführen: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (= cujus conceptus non eget etc.), cujus productiones (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam. Also Gott allein ist ihm substantia originaria; von ihm werden die andern producirt. Spinoza bedient sich dieses Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge sind dem Spinoza bloße logische Emanationen. Es fragt sich also, was dieses Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein Bild — die einzelnen, abgeleiteten Monaden entstehen durch ein beständiges Ausblitzen oder Wetterleuchten der Gottheit. Ein solches Effulguriren ist etwas zu Unbestimmtes, als daß man daraus die Bestimmtheit der Dinge erklären könnte. Er erklärt also die Bestimmtheit der Dinge, indem er sagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (sie haben nur ein gewisses Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man also der Creatur eine Receptivität zuschreiben, noch ehe sie existirt; es sey der Creatur, sagt er, wesentlich, limitirt, eingeschränkt zu seyn. Freilich wenn sie erst ist. Aber die Frage ist ja eben die Creatur, d. h. also, wie die Limitation entstehe, und da diese nicht bedingt seyn kann durch die eingeschränkte Receptivität der noch nicht existirenden Creatur, und der Grund dieser Einschränkung ebensowenig in der unendlichen Macht der Gottheit liegen kann, so ist leicht einzusehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß sagt Leibniz nicht, so offenbar er es sagen müßte (er respektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten so offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint ist. Nämlich er will mit dem übrigens schönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichsam wie eine von Realität schwangere Wolke gedacht wird, nur sagen: die geschaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenso still und ohne eigne That, wie sie nach Spinoza aus ihr folgen. Er bedient sich nur eines physischen Bildes, wie

Digitized by Google

Spinoza eines geometriſchen Gleichniſſes; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza iſt ja Emanationiſt, freilich nicht phyſiſcher, ſondern logiſcher; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von ſeiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich verſteht (denn ob ſie je und in irgend einem Syſtem, z. B. dem der jüdiſchen Cabbala, ſo zu verſtehen geweſen ſey, iſt noch eine große Frage), ſondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann inſofern ſeine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden ſind aber auch nach Leibniz in Gott. Denn das Körperliche entſteht ihm nur, indem ſie außer Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterſchied dagegen liegt in dem ſchon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der urſprünglichen Zweiheit, die er in das höchſte Weſen ſetzte, noch immer ein Mittel beſaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, ſo fehlt dieß Leibnizen gänzlich. — Noch iſt zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erſt die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden beſtehen. Es müßten alſo eigentlich nicht die Monaden, ſondern dieſe Totalitäten, Verknüpfungen oder Syſteme von aus Gott emanirten ſeyn, oder müßte noch beſonders erklärt werden, wie ſie auf die angenommene Weiſe verknüpft werden, d. h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieſer Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt worden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem ſinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man ſeine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypotheſe halten wollte, die er ſich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einſtweilen etwas anderes entgegenzuſtellen, um die Welt darüber gleichſam zu zerſtreuen. Von einer Seite gelang es dieſer Hypotheſe wirklich ſich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenoſſen ſich meiſt an die Nebenſache hängen, ſo war jene Carteſianiſche Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigſte geworden. Hier unterſchied ſich nun Leibniz von Carteſius dadurch. Leibniz war entſchiedener Antidualiſt,

Digitized by Google

Leibliches und Geistiges waren ihm insofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte also nicht die Schwierigkeit, welche Carteſius hatte. Aber jede Monas war ihm ein absolutes Centrum, ein Universum für sich, eine abgeschlossene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, sagt er, haben keine Fenster, durch welche die Dinge hineinstiegen. Wie kommt es denn aber, daß diese Monaden, die gegeneinander lauter Selbständigkeiten sind, unter sich übereinstimmen, oder daß die eine bestimmend für die Vorstellungen der andern wird, denn ihr Wesen besteht ja in bloßer Vorstellung, jede Monas ist nur eine eigne, selbständige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorstellungen der andern vorstellt? Wie läßt sich insbesondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwischen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thierische Seele ist, und zwischen der höheren, welche die vernünftige Seele ist? Hierauf antwortet Leibniz: „Beide sind so zueinander gestimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorstellungen, und ohne aus sich selbst hinauszugehen, alles vorstellt, was in dem Körper vorgeht, gleich als ob sie von ihm afficirt würde (wer sieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinozischen Satz? ... Spinoza sagt: die Seele ist nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers, an die Stelle von: Begriff setzte Leibniz das bei weitem nicht so viel bedeutende Wort: Vorstellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Gesetz seiner Evolution folgend alles, was in der Seele vorgeht, durch seine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu diesen von der Seele bestimmt worden; sie verhalten sich (er selbst bedient sich dieses Gleichnisses) wie zwei Uhren, die der Meister so eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wissen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel schlägt. Dieses also ist das so berühmt gewordene System der sogenannten vorherbestimmten (prästabilirten) Harmonie, zu seiner Zeit Gegenstand unendlicher Erörterungen, eines

Digitized by Google

langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchstens als eine philosophische Antiquität zu betrachten und als Anlaß, sich über die Langmuth des deutschen Geistes zu verwundern, der bei so wenig natürlichen und doch zugleich so untergeordneten Vorstellungen so lange sich festhalten ließ.

Wenn wir nach allem diesem den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens Eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen, zu reden. Leibniz zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein todt genannten Körper eine schlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, soll sie ihm doch nicht übersehen werden, sie war der erste Anfang, das Eine Wesen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu-sich-selbst-Kommens zu betrachten, und kann insofern gelten als der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizischen Lehre; von dieser Seite vorzüglich ist sie dargestellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über sein System für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen schrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweisen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit sich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philosophie zu schaffen machten — doch auch Eugen war nicht ein Deutscher.

Sonst hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie gesagt, nur dahin gewirkt, den speculativen Sinn dieses Systems aus den Gedanken seiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu diesem, dessen er gleichwohl selten und stets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht sowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln suchenden Auslegers. In diesem Sinn ist vorzüglich die Theodicee geschrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza voraussetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden sucht, als auf ihn zugeht. Dieses Werk sollte eine

Digitized by Google

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulaſſung des Böſen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber ſchon die Stellung, welche der Frage über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Welt gegeben iſt — es wird nämlich eine Rechtfertigung Gottes in dieſer Beziehung gefordert — dieſe Stellung ſchon ſetzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige Folge der göttlichen Natur iſt, ſo kann in den Dingen und in der Welt wahrhaft betrachtet, d. h. nach der Art und Weiſe, wie ſie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böſes ſeyn. Leibniz war alſo durch die Frage ſchon, die er übrigens nicht ſich ſelbſt geſtellt, ſondern als Aufgabe einer hohen Perſon erhalten hatte (es war die Churfürſtin Sophie von Braunſchweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Carteſius an der ſchon erwähnten Prinzeſſin Eliſabeth: niemand iſt unbekannt, was Wiſſenſchaft und Kunſt dem Pfälziſchen Haus verdanken, Karl Friedrich gab Spinoza eine Profeſſur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun ſchon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er ſelbſt ihm in ſeinen monadologiſchen Principien gegeben hatte. Er ſtellt ſich alſo Gott vor als vor aller Zeit rathſchlagend mit ſich ſelbſt, 1) ob es unter den nothwendigen Einſchränkungen, denen eine — von ihm unterſchiedene Welt unterworfen ſeyn müßte, beſſer ſey, eine ſolche Welt zu ſchaffen, oder dieß gänzlich zu unterlaſſen, 2) welche von den verſchiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen unvermeidlichen Einſchränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebenſowohl das phyſiſche Uebel als das moraliſche Böſe ſeyn müſſe — welche Ordnung der Dinge alſo unter Vorausſetzung jener Einſchränkungen unter allen möglichen noch die beſte ſeyn würde; dieſer Berathſchlagung zufolge läßt er dann Gott den Entſchluß zu der gegenwärtigen Welt faſſen, welche demnach nicht die ſchlechthin, aber die doch unter jenen Vorausſetzungen beſte iſt; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibniziſchen Vorſtellung gab. Demgemäß hätte

Digitized by Google

Leibniz 1) eine Entstehung der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logischen, sondern einen reellen und geschichtlichen Ursprung derselben behauptet. Indeß wollten gleich bei oder wenigstens bald nach der Erscheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieser Leibnizischen Darstellung zweifeln, und ein, freilich wegen seiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte sogar von Leibniz selbst eine schriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er seine ganze Theorie in der Theodicee selbst als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, so wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz seine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernst gewesen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorstellung hätte halten können [1]. Welche Meinung man indeß darüber fasse, hat insofern weniger Wichtigkeit, als selbst die recht verstandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerspruch gegen die Spinozistische Denkart, sondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derselben erscheinen kann. Leibniz leitet das Böse in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: „Die Kraft, die im Bösen sich zeigt, ist positiv betrachtet dieselbe, die im Guten wirkt; sie ist zwar vergleichungsweise unvollkommener (weniger positiv) als die im Guten, an sich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch selbst etwas Positives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad des Positiven, das aber bloß für unsere Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur oder im Ganzen keiner ist, da auch dieses Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß ist die wahre Meinung des Spinoza, die auch in seinem System vollkommen folgerichtig ist. Nach Leibniz

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. 1, S. 278. D. H.

Digitized by Google

ist in dem Bösen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Position. Dieses Minus von Positivem in dem einen gehört aber ebenso nothwendig zu der möglich besten Welt als das Plus des Positiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Positiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, so ist es wohl auch in der sittlichen Welt.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulassung des Bösen hauptsächlich durch Unterscheidung des göttlichen Willens und Verstandes. Gott, sagt er, kann nichts gegen den Verstand, der Verstand bringt es aber mit sich, daß die Creatur überhaupt, und daß sie in verschiedenen Graden limitirt sey; diese Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Bösen) ist also unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht diese, sondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß also kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulassung des Bösen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böse in die Limitation, d. h. in etwas setzt, das nur Mangel oder Beraubung ist. Und doch muß zum Bösen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen ist gerade nur die vollkommenste, d. h. die am wenigsten limitirte, des Bösen fähig, nichts davon zu sagen, daß nach der dogmatischen Vorstellung, welche Leibniz auf jede Weise schont, der Teufel nicht die limitirteste, sondern vielmehr die illimitirteste Creatur ist. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen, wie es sich in der Weltgeschichte vereint mit der höchsten Energie und Vortrefflichkeit — nicht bloß der geistigen, sondern selbst der moralischen Kräfte sich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entschiedene Böse nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und insofern nothwendig selbst ein vollkommenes ist, so sieht man nicht, wo hier ein Unterschied seyn soll. Man könnte sagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelassene Voranstellung eines freien Entschlusses in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieser Entschluß zur Natur Gottes, konnte er sich ihm versagen? Wohl nicht. Der

Digitized by Google

Entſchluß war alſo in Anſehung Gottes ſelbſt ein nothwendiger. Leibniz ſucht dieſe Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er ſie als eine moraliſche vorſtellt. Allein wenn die moraliſche Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beſte zu wählen, zur Natur, zum Weſen Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, ſo iſt dieß nur ein Verſuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza ſagt, alles aus dem göttlichen Weſen fließt, zu vermitteln und verſtändlich zu machen, nicht aber ſie aufzuheben. Um dieſen falſch-mildernden Schein, den die Vorſtellung einer bloß in der ſittlichen Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das Syſtem der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerſtreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationaliſtiſchen Vorſtellungen, daß Gott ſchlechterdings und ſeiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten verſteht man das dem Moral-Geſetz Gemäße. Aber Gott iſt außer und über allem Geſetz, denn er ſelbſt iſt das Geſetz. Gott iſt der Herr jure absolute positivo, wie er iſt, weil er Iſt; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erſt nach ihm und als Folge von ihm; gut iſt nur, was Er will, und nur weil er es will, iſt es gut (nicht an ſich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen iſt und das Herz gefaßt hat dieß einzuſehen, ſo ſieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologiſcher Satz iſt; denn gut iſt nur, was Gott thut, und inſofern kann er freilich nur das Gute thun. Wer nur einigermaßen Beſcheid weiß in unſerer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von ſittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus iſt, der ſich ſogar anmaßt, ausſchließlich gleichſam ſittlich zu ſeyn, übrigens indem er ſich bloß dem Poſitiven der geoffenbarten Religion entgegenſtellt, eigentlich allem Poſitiven auch in der Philoſophie entgegen iſt.

Es mag ſcheinen, daß unſer Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht ſehr günſtig gelautet. Dieſes Urtheil kann jedoch dem wahren Geiſte des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philoſophie war nicht

Digitized by Google

unbedingt *seine* Philoſophie, es war einem großen Theile nach die Philoſophie ſeines Zeitalters, d. h. die Philoſophie, welche ſeine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß ſah Leibnizens Geiſt weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichſam mit einem magiſchen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenſtand, auf den er ſich heftete, wie von ſelbſt ſich aufſchloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfaſſung ſeines Geiſtes, die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die ungemeine Gabe ſinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philoſophie etwas ſo Seltenes iſt als in der Poeſie oder in irgend einer Art menſchlicher Beſtrebungen, — er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutſchen Nation bleiben; ſein mehr vermittelnder als revolutionärer Geiſt ging ſchon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur *ſtufenweiſe*, er that immer nur das Nächſte und ſuchte Extreme eher zu verbinden als ſelbſt Extreme aufzuſtellen; wenn er mit ſo großen Eigenſchaften nicht das alles leiſtete, das er leiſten konnte, ſo muß man die unüberwindliche Erſtorbenheit ſeiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutſchland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Carteſius, der Anfänger der neueren Philoſophie, ſtarb zwei Jahre nach dem Ende dieſes Kriegs, der größte Theil ſeines Lebens war während deſſelben verfloſſen. Leibniz war zwei Jahre vor dem weſtphäliſchen Frieden (1646) geboren. Es ſcheint, daß jene geiſtigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage ſtellen, mit den äußeren Bewegungen ſtets in einer gewiſſen Beziehung ſtehen. Kants Philoſophie fiel gleichzeitig mit der franzöſiſchen Revolution [1], und noch hat keiner ſeiner Nachfolger das Ende dieſer politiſch zerriſſenen Zeit erlebt, in der man, wie es ſcheint, jeden Mißverſtand ſtets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte. Das Hauptbeſtreben von Leibniz ſcheint geweſen zu ſeyn, das revolutionäre Element, das durch Carteſius in die Philoſophie gekommen war, wieder zu beſchwichtigen, und gegen den *objektiven* Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war — zu früh der freien wiſſenſchaftlichen Dialektik ein Ende zu machen ſuchte —

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

Digitized by Google

gegen dieſen erſtarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erſchöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er ſo dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine ſubjektive, eine bloß räſonnirende, ſubjektive Vernünftigkeit begründende Philoſophie entgegenſtellen, aus der durch eine natürliche Folge, beſonders nachdem Chriſtian Wolff, langweiligen Andenkens, ſich der Leibniziſchen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der beſonders in der Religion ſo lange Zeit herrſchend blieb. Die erſten theologiſchen Rationaliſten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgeſtanden waren, in welchem die Wolffiſche Philoſophie lange Zeit gleichſam die privilegirte geweſen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphyſik um und wurde ſo allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlaſſer jener Geſtalt, welche die Schulmetaphyſik vor Kant angenommen hatte. Kant aber ſollte für dieſe neuere Metaphyſik eben das werden, was Carteſius für die alte war. Der allgemeine Charakter der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Vorausſetzung gewiſſer allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verſtande ſelbſt gegeben angenommen werden. Leibniz hatte ſich ſehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieſer Begriffe von ſinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu ſchützen. Nächſt dieſen allgemeinen Begriffen ſetzte man dann 2) gewiſſe Gegenſtände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten nicht bloß diejenigen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenſtände genannt werden, indem man nämlich die Erfahrung auf die bloß ſinnliche einſchränkt. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten ebenſowohl Seele, Welt und Gott, deren Daſeyn man im Allgemeinen als gegeben vorausſetzte und nur zum Gegenſtand einer rationalen Erkenntniß zu erheben ſtrebte. Dieß geſchah durch eine einfache Anwendung der ſchon vorhandenen Begriffe auf die Gegenſtände. Solche Begriffe waren Weſen, Seyn, Subſtanz, Urſache oder abſtrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. ſ. w., und es

Digitized by Google

kam nur darauf an, die vorausgesetzten Begriffe mit den vorausgesetzten Gegenständen in äußere Verbindung zu bringen, was man dann beweisen nannte. Der Beweis war nie ein Selbstbeweis des Gegenstandes; nicht der Gegenstand erwies sich durch seine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieses oder jenes, er hatte sich nicht innerlich oder in sich selbst entwickelt, z. B. bis zu dem Punkt, wo er sich als menschliche Seele aussprach, sondern unter den bekannten und vorausgesetzten Dingen fand sich auch eins, das man die menschliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls schon bekannte Prädicat der Einfachheit, d. h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen suchte. Es war also hier auch kein durch alle Gegenstände fortgesetztes System, sondern mit jedem Gegenstand fing diese Metaphysik wieder von vorn an, und konnte die verschiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derselbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, sich als ein anderer, z. B. hier als Materie oder bestimmter als Pflanze, als Thier, dort als menschliche Seele bestimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat selbst (die man bloß voraussetzte), sondern nur um die Verbindung beider, d. h. es war um die Formen feststehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z. B.: die Seele ist absolut einfach, die Welt ist im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologischen Begriffen ließ jene Metaphysik eine gewisse Freiheit zu). Kant hat späterhin etwas Besseres darin gesucht, daß diese widersprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologischen Ideen sich hervorthun. Allein dem ist keineswegs so. Der angebliche Widerspruch zwischen den kosmologischen Ideen pflanzt sich auf die Theologie und Psychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob sie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endlose zurückgehende Kette von Ursache und Wirkungen sey, diese Frage ist auch für die theologischen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entspricht nothwendig auch eine ganz andere Vorstellung von Gott als der entgegengesetzten; ferner

Digitized by Google

die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Causalnexus bestimmt sey, der also auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, ist von nothwendigem Einfluß auf die rationale Psychologie wie auf die Theologie. In der Theologie ist gerade derselbe Widerspruch. Die zwei Behauptungen, Gott sey ein bloß blind, d. h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit seiner Natur, wirkendes Wesen, und — Gott sey frei, an nichts gebunden und Herr seines Thuns: diese zwei Behauptungen stehen sich ebenso direkt entgegen als die beiden andern: die Welt sey anfänglich, oder sie sey ohne Anfang. Der Grund, warum dieser Widerspruch in den theologischen Ideen nicht ebenso zum Vorschein kam, war, weil man hier überhaupt behutsamer seyn mußte, und weil man insbesondere ein scheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem schon erwähnten Begriff einer bloßen moralischen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber schon freier umgehen zu dürfen, und die so oft, sogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterschied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geschaffen habe, oder nicht, schreibt sich eben von jenem Leibniz-Wolfischen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieser Metaphysik ist, daß sie die sogenannte formale Logik außer sich gesetzt und zurückgelassen hat. Man hat es später Kant vorgeworfen, daß er für seine Aufzählung der Kategorien oder Verstandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logischen Urtheile hergenommen; ebenso für die Vernunftideen (wie er sie nennt) von den Schlüssen. Allein die richtige Wahrnehmung liegt wenigstens darin, daß die formell-logische Unterscheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von einer und derselben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in diesem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgesetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verstand bewiesen. Denn hätte er diese vermeinten Formen des menschlichen Geistes genetisch ableiten wollen, so hätte er

Digitized by Google

über ſie hinausgehen und eben damit ſie anerkennen müſſen als nicht vom Menſchen unablösliche, ihm abſolut inhärirende.

Ihrem ſpeciellen Inhalt nach ſonderte ſich übrigens dieſe Metaphyſik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wiſſenſchaften ab. Die erſte war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß ſie die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen des Seyenden enthalten ſollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrſchen mußten. Sie handelte alſo vom Weſen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verſchiedenen Begriffen der Urſache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. ſ. w. Denn man kann dieſe Aufzählung füglich mit einem ꝛc. ſchließen, weil dieſe Ontologie ſich der Vollſtändigkeit ihres Inhalts ebenſowenig als eines wirklichen Syſtems, eines auseinander-Hervorgehens dieſer Begriffe verſicherte, wie man denn nicht leicht in verſchiedenen Darſtellungen derſelben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war dieſe Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometriſche Methode nachahmte, welche ihren Demonſtrationen auch Definitionen vorausſchickt; noch richtiger würde es ſeyn, dieſe Ontologie als ein bloßes zum Verſtändniß des Folgenden vorausgeſchicktes erklärendes Wörterbuch der verſchiedenen in der Philoſophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzuſehen. Allgemein war in dieſer Wiſſenſchaft die Vorausſetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenſtänden und für ſich beſitzen könne, weßhalb ſie denn auch vorzugsweiſe Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntniſſen a priori ſolche verſtand, die vor und abgetrennt von den Gegenſtänden entſtehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wiſſenſchaft die Gegenſtände ſo gut a priori ſeyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wiſſenſchaft war denn bald die rationale Pſychologie, bald die rationale Kosmologie. In jener ſollte vorzüglich 1) die abſolute Einfachheit der Seele bewieſen werden — ein Begriff, der ſich ganz auf die atomiſtiſche Anſicht der Materie bezog —, im

Digitized by Google

Grunde wurde nur bewieſen, daß die Seele nicht zuſammengeſetzt ſey in dem Sinn, wie man ſich die Materie zuſammengeſetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie ſelbſt nicht auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt, wie es ein durchaus unſtatthafter Schluß war: die Materie iſt theilbar, alſo iſt ſie auch aus Theilen zuſammengeſetzt? Aus der Einfachheit ſollte dann 2) die abſolute Unzerſtörlichkeit der Seele bewieſen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieſes Beweiſes zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abſtrakte des Begriffs Unſterblichkeit, der das wenigſte iſt, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ausſagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empiriſchen Beweiſe zu, als z. B. den von der Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erſt in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition vorausſetzte; hiebei kam beſonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erſchaffen habe, oder erſt in einer beſtimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieſer, z. B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgeſetzen, dem Geſetz der Sparſamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u. ſ. w., auch wohl von den allgemeinen Geſetzen der Bewegung.

Die letzte Wiſſenſchaft und die Krone von allem war endlich die ſogenannte rationale Theologie, wo man aber (indem es nur um die Exiſtenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweiſe, den ontologiſchen, den kosmologiſchen, den phyſikotheologiſchen nöthig fand. Dieſe Aufeinanderfolge von Beweiſen zeigte ſchon, daß keiner dieſer Beweiſe für ſich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erſte dieſer Argumente, das ontologiſche, habe ich mich ſchon bei Gelegenheit des Carteſius erklärt, und ich brauche daher deſſen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es ſpäter angenommen hatte. Alles, was nur ein Seyendes iſt, was alſo an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abſtrahirt von dieſem Seyn, ohne dieſes Seyn — gleichſam nackt,

Digitized by Google

als ein ſolches, das ſich das Seyn bloß angezogen, ſich mit ihm überkleidet hat — betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß ein Seyendes iſt, als ein ſolches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), inſofern iſt es an ſich ebenſowohl ein nicht Seyendes, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, daſſelbe in einer andern Wendung zu ſagen: alles, was nur zum Seyn beſtimmt iſt, geht eben darum vom Nichtſeyn zum Seyn über. Es iſt zuerſt nur in ſeiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich ſeyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerſtrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen ſolchen Uebergang zu denken. (Dieſer Unterſatz iſt unentbehrlich, da dieſe Metaphyſik nicht von dem Begriff des rein [ohne Potenz] Seyenden ausgehend zum Begriff Gottes erſt gelangt, ſondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des rein Seyenden zu verbinden. Jener Unterſatz ſelbſt aber, daß es der Idee Gottes widerſtrebt, in ihm eine Potenz zu denken, iſt im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der beſtehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämiſſen? Nur dieß: Gott iſt das Weſen, das nur als ſeyend, auf keine Weiſe als nicht ſeyend gedacht werden kann. Aber eben hier ſieht man ja, daß dieß bloß eine Beſtimmung der **Natur** Gottes iſt, die alſo über die Exiſtenz Gottes nichts ausſagt; es iſt immer nur der Begriff Gottes, das rein Seyende zu ſeyn, wie ſelbſt in dem gewöhnlichen lateiniſchen Ausdruck deutlich iſt: Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens — er kann nur als ſeyend gedacht werden, d. h. alſo, wenn er exiſtirt, ſo kann er nur exiſtirend als das rein Seyende gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, ſondern geradezu — potenzlos iſt. Der Sinn des Begriffs iſt nicht, daß Gott nothwendig exiſtirt, oder daß er das nothwendig ſeyende Weſen, ſondern daß er nothwendig das Seyende — nämlich das bloß Seyende oder das rein Seyende ſelbſt iſt. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott iſt das nothwendig Seyende, und: Gott iſt nothwendig das Seyende, einander ſo nahe, daß der Mißverſtand, welcher zu

Digitized by Google

dem ontologiſchen Argument Veranlaſſung gab, als ſehr natürlich erſcheint.

Dieſer Mißverſtand iſt bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur ſehen z. B., wie verworren ſich Hegel über das ontologiſche Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphyſik ſelbſt war immer ein gewiſſes Mißtrauen gegen dieſes Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem ſogenannten kosmologiſchen, fortſchritt. Dieſes mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent ſeyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, ſondern ſelbſt ſchon von Exiſtenz, nämlich von der Exiſtenz der Welt aus, und ſo konnte man auch nur auf Exiſtenz ſchließen, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom Begriff ausgegangen wurde, in dem Schlußſatz zu Exiſtenz zu gelangen.

Das kosmologiſche Argument, genauer unterſucht, beruht auf dem ſchon von Ariſtoteles gebrauchten Grundſatz, daß ein Fortſchreiten von Urſachen zu Urſachen in einer Reihe, wo nie eine letzte Urſache angetroffen würde, daß ein ſolcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächſte Urſache, die ich annehme, iſt eigentlich keine Urſache, ſondern, weil ſie eine andere vorausſetzt, nur Wirkung, und ſo wieder die folgende. Ich ſchreite alſo nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum iſt eigentlich eine immer fortgeſetzte Negation der Urſache. Entweder alſo muß ich überall nicht erklären, oder eine Urſache annehmen, die ſelbſt keine andere vorausſetzt, die abſolute Urſache iſt. Dieſe letzte Urſache läßt ſich nun allerdings nur in dem finden, was das rein Seyende iſt, denn was nicht rein und abſolut Urſache iſt, kann auch nicht das rein Seyende ſeyn. Auf dieſe Weiſe konnte man denn wirklich die Exiſtenz Gottes bewieſen glauben, und es wurde namentlich von der thomiſtiſchen Schule unter den Scholaſtikern auf dieſes Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieſes Arguments mußte man ſich indeß eine ſogenannte Kette von Urſachen imaginiren. Ich geſtehe, daß mir dieß nie deutlich geweſen. Denn wenn man ſich nicht etwa bloß auf die lebenden Weſen beſchränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von

Digitized by Google

dieſem wieder auf ſeinen Vater u. ſ. f. ins Unbeſtimmte zurückgehen kann, ſo ſehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweiſen will, da die Naturforſchung in allen Richtungen ſogleich auf Grenzen ſtößt, über die ſie nicht hinaus kann; z. B. wenn ſie die magnetiſchen oder elektriſchen Erſcheinungen aus einem magnetiſchen oder elektriſchen Fluidum erklären zu können meint, ſo kann ſie mit dieſer Materie nicht weiter zurück, ſie muß dieſe gleich als etwas urſprünglich-Seyendes oder -Erſchaffenes gelten laſſen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, ſo bleibt damit die Subſtanz unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieſer Reihe Dinge an, ſo ſehen wir ſtatt einer ſolchen Kette in der allgemeinen Natur vielmehr ein Syſtem allgemeiner Wechſelbeſtimmung. Wollte man etwa ſagen, dieſe beſtimmte Subſtanz, z. B. dieſes Metall = A könnte in der Natur nicht exiſtiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B exiſtirte, alſo iſt das Metall A ſeiner Exiſtenz nach von dem Metall B abhängig, ſo ſehen wir augenblicklich, daß ebenſowohl auch das Metall B nicht exiſtiren könnte, wenn A nicht wäre, d. h. wir ſehen, daß die Beſtimmung eine wechſelſeitige, nicht eine einſeitige iſt. Vielleicht kann man eine ſolche ſolidariſche Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derſelben aus der Reihe der Dinge verſchwinden könnte, alle andern verſchwinden müßten, — man kann dieß, ſage ich, vielleicht für die unorganiſche Natur zugeben; für die organiſchen Weſen wenigſtens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem Syſtem organiſcher Weſen allerdings ſchon Glieder verſchwunden ſind, oder wenigſtens verſchwinden könnten, ohne die Exiſtenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geſchlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reſte wir in verſteinerten Abdrücken oder foſſilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, ſondern ſelbſt erſt ſeit Menſchengedenken ſind wahrſcheinlich Thiergattungen verſchwunden, denn da mehrere derſelben gleichſam im Abzug begriffen und nahe daran ſcheinen, gänzlich auszuſterben, warum ſollte dieß nicht auch früher geſchehen ſeyn? Doch wollten wir nun die Vorſtellung einer ſolchen Kette

von Urſache und Wirkung zugeben, ſo wären wir damit erſt zum Begriff einer letzten beſtimmenden Urſache gelangt, aber von welcher Art dieſe Urſache, ob ſie eine blind wirkende oder eine freie ſey, wäre damit nicht entſchieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine ſolche zu ſeyn, die von einer andern außer ihr ſeyenden zum Wirken beſtimmt oder neceſſitirt iſt, ſie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende ſeyn.

Eine letzte Urſache, wie ſie Ariſtoteles aufſtellt, ein erſtes Bewegendes, das nicht wieder bewegt wird (*τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*), würde dem kosmologiſchen Argument vollkommen genügen. Das ontologiſche Argument, wenn es nicht auf einem Mißverſtand beruht, kann bloß zum Begriff der abſoluten Subſtanz führen, das kosmologiſche nur zum Begriff der Urſache überhaupt.

Die Metaphyſik geht daher auch von dieſem zum folgenden — zu dem phyſiko-theologiſchen, alſo phyſiko-logiſchen fort. Vermöge dieſes dritten Beweiſes nun, könnte es ſcheinen, gelange die Metaphyſik zur Exiſtenz Gottes als ſolchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Urſache überhaupt, ſondern auf eine intelligente Urſache geſchloſſen wird. Allein weder iſt die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch iſt Gott als bloße intelligente Urſache auch ſchon als Gott beſtimmt. Denn was das Erſte betrifft, ſo müſſen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterſcheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maſchine iſt — dieſe geht nicht in den Stoff über, ſondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewiſſer Theile, und die innerliche Zweckmäßigkeit, die nur da ſtattfindet, wo, wie im Organiſchen, Form und Stoff unzertrennlich ſind. Bei jener (der bloß mechaniſchen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künſtler oder Hervorbringer außer ſeinem Werke, bei dieſer muß die künſtleriſche oder plaſtiſche Thätigkeit eine dem Stoff ſelbſt inwohnende, mit dem Stoff verwachſene ſeyn. Nicht alſo die Vorausſetzung einer intelligenten Urſache über-

Digitized by Google

haupt oder im Allgemeinen, sondern nur die Voraussetzung einer dem Stoff selbst einwohnenden intelligenten Ursache würde die Zweckmäßigkeit, insbesondere der organischen Natur erklären. Aber die Metaphysik will nicht eine solche, nicht eine den Dingen selbst inwohnende Ursache, sie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Ursache. Eine solche vom Stoff verschiedene Ursache kann aber z. B. die organische Form des Stoffs etwa wollen, aber diese Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachsene seyn, die wir doch in der organischen Natur erkennen müssen.

Also die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verständigen, intelligenten Ursache der Begriff, den wir in Gott realisirt wollen, nicht erschöpft. Eine intelligente Ursache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verstand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verstand wird in jeder Hervorbringung bloß angewendet, aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft ist. Das schlechthin Unterscheidende Gottes ist, die Stoff-hervorbringende Macht zu seyn, ist diese nicht in ihm nachzuweisen oder begreiflich zu machen, so ist Gott noch immer nicht als Gott gesetzt. Der Begriff der bloß intelligenten (so wie einer freien, moralischen, d. h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Distinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Mensch ist eine intelligente Natur, selbst der Weisheit ist er in gewissem Maß wenigstens empfänglich, ebenso wie der Macht, der Voraussicht und anderer sittlicher Eigenschaften. Daher fand man bei der Anwendung dieser Eigenschaften auf Gott stets einen Zusatz nöthig; man nennt Gott nicht weise, sondern allweise, nicht mächtig, sondern allmächtig, nicht gütig, sondern allgütig. Durch diesen Zusatz sollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieser Eigenschaften durch keinen Stoff beschränkt

Digitized by Google

iſt, alſo daß er ſelbſt auch die Stoff-hervorbringende Urſache — Schöpfer iſt, und es erhellt daraus, daß der eigentlich diſtinktive Begriff Gottes nicht dieſer iſt, Intelligenz überhaupt, ſondern Schöpfer zu ſeyn. Auch mit dieſem dritten Argument der ehemaligen Metaphyſik war alſo der Begriff Gottes als ſolcher nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch dieſe Folge oder Verbindung der drei Beweiſe nun die Exiſtenz des wahren Gottes bewieſen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den Eigenſchaften Gottes über. Sonderbar genug; denn man ſollte denken, der Complex dieſer Eigenſchaften bilde den Begriff Gottes, des Begriffs aber müſſe man ſich verſichert haben, ehe man an den Erweis der Exiſtenz denke. Unter den ſogenannten Eigenſchaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorſtellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derſelben zu unterſcheiden. Einige dieſer Attribute ſtellten ſich als ſolche dar, ohne welche Gott nicht Gott ſeyn könnte, man könnte ſie eben darum die bloß negativen nennen. Solche Attribute ſind z. B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von ſelbſt Seyn (a se Esse). Ein Weſen, das nicht ewig, nicht von ſelbſt wäre, könnte gar nicht Gott ſeyn, doch iſt es darum allein noch nicht Gott; dieß ſcheinen alſo Eigenſchaften Gottes an und vor ſich ſelbſt gleichſam, d. h. vor ſeiner Gottheit, zu ſeyn, die er, ſo zu ſagen, bedarf, um Gott zu ſeyn, damit er Gott ſey (aprioriſche). Aber da die blinde Subſtanz des Spinoza ebenſowohl ewig, ebenſowohl unendlich und von ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt daraus, daß dieſe Eigenſchaften nicht Eigenſchaften Gottes als ſolchen ſind. Andere dieſer Attribute ſtellten ſich nun dagegen als ſolche dar, durch welche Gott erſt eigentlich Gott iſt, oder welche Gott ſeiner Gottheit nach zukommen (= poſitiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorſehung oder eine aktuelle Relation einſchließen. Dieſe beiden Klaſſen von Eigenſchaften ſtanden aber bloß nebeneinander, ohne daß erörtert wurde, wie ſie ſich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der erſten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der poſitiven oder, wie ſie auch genannt wurden, der moraliſchen Eigen-

Digitized by Google

schaften wurde dann gewöhnlich auch der Spinozismus zu widerlegen versucht; weniger durch diese Widerlegungen indeß glaubte man sich gegen dieses System sicher gestellt, als dadurch, daß Gott an das Ende der Metaphysik verlegt war, wo man denn die selbständige Existenz der Dinge, die Freiheit der menschlichen Handlungen, und was sonst den Menschen vorzugsweise am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott existirt, nur eine absolute Ohnmacht übrig zu lassen schien), so wie gegen die Allwissenheit Gottes (die mit der Freiheit menschlicher Handlungen unverträglich schien) schon geborgen glaubte. Man beruhigte sich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht nach, sondern vor den Dingen ist.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphysik aus verschiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darstellen zu müssen. Denn 1) war sie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philosophie des Cartesius noch die des Spinoza noch selbst das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philosophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2) ist es noch immer wichtig, zu wissen, was eine bloß subjektive, also außer dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philosophie würde diese Metaphysik noch immer mit Vortheil selbst auf den Universitäten vorgetragen. Denn obgleich wir sie im Grunde nur für eine bloß räsonnirende, subjektiv-vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deßwegen zugleich eine gewisse Freiheit des Gedankens und des Verstandesgebrauchs zu, die um so wohlthätiger wirken würde, als diese Art zu philosophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme ist; denn diese, wenn sie überhaupt mit Philosophiren sich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt sich entfernen, sondern, höchst zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzusehen, daß dieses Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Revision und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, schreibt sich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu bestimmen, was er etwa zulassen wolle oder nicht, — also diese bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr

Digitized by Google

von ihrem Standpunkt aus, und ohne daß sie genöthigt ist diesen zu verlassen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Discurriren die großen Gegenstände der Philosophie explicirt werden.

Trotz des scholastischen Zuschnitts und Wortkrames, mit dem sich jene Schulmetaphysik im Anfang umgeben hatte, ging sie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine solche bloß räsonnirende Philosophie über, und da eine stufenweis immer lebhafter erregte Zeit dem bald auf den Grund sah (daß sie nämlich nicht eine wissenschaftliche, sondern eine bloß räsonnirende Philosophie sey), und da zum bloßen Räsonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die sich jeder zuschreibt, und deren Besitz keiner erst durch die That rechtfertigen zu müssen glaubt, so mußte jene Schulmetaphysik allmählich in eine Art von formloser, bloß populärer Philosophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausschlagen. Die Periode des sogenannten Selbstdenkens begann, was freilich ein ziemlich pleonastischer Ausdruck scheint, denn es versteht sich wohl von selbst, daß jeder, der denkt, selbst denken muß, und keiner einen andern für sich denken lassen kann, so wenig als er einen andern für sich kann schlafen oder verdauen lassen; die Meinung war aber eben diese, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft schon hinlänglich ausgerüstet sey, um über alle möglichen Gegenstände der Philosophie vernünftige Vorstellungen zu haben; jeder, hieß es, müsse sein System sich selbst machen, eine Philosophie, die auf objektive Gültigkeit Anspruch mache, sey höchstens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung sey alles u. s. w. Dieses Hinweisen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philosophie von einer andern Seite Vortheil, indem sie Anlaß zur Entstehung und Bearbeitung der empirischen Psychologie gab, die freilich bis jetzt selbst einer eigentlichen wissenschaftlichen Begründung entbehrt, aber doch dem menschlichen Geist eine neue Region seiner selbst aufschloß, besonders jene höchst interessante, die zwischen dem Physischen und Psychischen in der Mitte liegt.

Digitized by Google

Kant. Fichte. System des transscendentalen Idealismus.

In diesem Zustand also befand sich die Philosophie, als Immanuel Kant unversehens als Instaurator derselben erschien und ihr den wissenschaftlichen Ernst und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Thaten anzuwenden ist, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtet worden oder die im Verhältniß der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann sich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erscheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte sind, aber zu dem wir nie ohne ihn gelangt wären, Kants Verdienst von solchen herabgesetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben dasselbe ist von Fichte zu sagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszusprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant [1]. Aber diese Wirkung wurde nicht eigentlich

[1] Mit Kants Erscheinung ändert sich auf einmal der bisherige Gang der Philosophie, es ist, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich

Digitized by Google

hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar wollte. Während er durch seine Kritik aller Erkenntniß des Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben

eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unablässig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin strömen kann. Wenn dieser Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl schrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überschwemmt, so ist dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geister mögen hintennach den Strom schelten und das Bächlein loben, das sie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geschichte wird ein anderes seyn ... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen (denn geraume Zeit blieb er unbeachtet, und der erste Erfolg, durch den sich seine Wirkung ankündigt, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenlosen Erklärern), seit aber seine eigentliche Wirkung angefangen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur Ein System, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachsen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt sie anlangen wird, dennoch hat sie ein sicheres Gefühl desselben, und eben dieses Gefühl ist das sie treibende, ist das, was wir den Trieb in ihr nennen. So wenn in dieser ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieses Gefühl, dieser Trieb, der mit Kant in die Philosophie gekommen war, unterschied diese Epoche von allen früheren — denn z. B. im Leibnizischen System lag kein solcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte sich in den todten, tauben und unfruchtbaren Bestrebungen jener vorkantischen Metaphysik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zusehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem schnellen Wechsel ihrer Systeme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung — die Philosophie war von einem nothwendigen und gleichsam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Systemen erschienen, war eigentlich nur die schnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Systems. In einer solchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit ist, nicht in Betracht; dieses Individuelle ist nur der Tribut, den er an seine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülse, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder sogar nur ein ihm anhangender Rest der Erde und des Bodens, aus dem er gewachsen. So also müssen wir auch Kant betrachten. (Aus einem anderen Münchener Manuscript).

Digitized by Google

damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie als die zweite Seite der Philosophie überhaupt, als positive, entgegensetzen konnte. Diesen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philosophie ins Positive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um so mehr dazu beigetragen, als sie keineswegs feindselig gegen das Positive gesinnt ist. Während er das ganze Gebäude jener Metaphysik zusammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende wollen müsse, was sie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die wahre Metaphysik seyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darstellung Kants selbst über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächst gegen die in den Schulen angenommene Metaphysik gerichtet war, daß sie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichsam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieser Metaphysik wurde.

Es hatte sich gegen dieselbe eben damals von England aus, hauptsächlich durch John Locke, der Empirismus erhoben, welcher die Existenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus diesem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widersprechende Lehre des berühmten englischen Philosophen und Geschichtschreibers David Hume hervorgegangen; dieser sogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanstoß zu seiner eignen Philosophie erhielt.

Humes Angriffe gingen fast ausschließlich gegen die objektive Gültigkeit des Causalgesetzes, des Grundsatzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unsern Handlungen, wie in unsern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatischer, d. h. als lehrreicher, die Ereignisse aus ihren Ursachen erklärender Geschichtschreiber, richtet sich selbst nach diesem Gesetz. Und was das Wunderbarste ist, wir selbst wenden dieses Gesetz an und sehen andere es anwenden, ohne daß wir dieses Gesetzes eigentlich bewußt sind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wissenschaftlichen Einsicht in dasselbe, sondern von Natur und gleichsam instinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

Digitized by Google

Princip in uns ist, das uns so zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewiesen, daß ein solches universelles, nicht bloß für alle wirklichen, sondern für alle möglichen Fälle geltendes Gesetz nicht aus der Erfahrung herstammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber schon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb also Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieses Gesetzes als eine bloß subjektive Erscheinung, nämlich durch eine bloß subjektive Angewöhnung, zu erklären. „Nachdem wir, sagt er, in unzähligen Fällen gesehen haben, daß gewissen Erscheinungen oder Ereignissen andere vorausgegangen sind, oder umgekehrt auf gewisse vorausgegangene Ereignisse andere gefolgt sind, so hat sich durch diese beständige Wiederholung unser Verstand zuletzt daran gewöhnt, jene Erscheinungen oder Ereignisse in Verbindung zu sehen, und so zuletzt sie in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu setzen, die vorausgehenden als Ursache, die folgenden als Wirkung zu betrachten". Ich will vorjetzt nicht auseinandersetzen, daß selbst eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereignisse A und B noch immer nicht den Begriff der Ursache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieser nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unserer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entstehen könnte, wäre, daß wir sagten: auf die Erscheinung A ist in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erscheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erscheinung B beobachtet, ohne daß die Erscheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieser Bemerkung ist es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Ursache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge — diese kann mich immer nur ein post hoc, aber nie ein propter hoc lehren, und wir würden in Ansehung aller Erscheinungen bei dem post hoc stehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demselben stehen bleiben — selbst in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig sondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erscheinungen miteineinander in Causalnexus zu bringen.

Digitized by Google

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge iſt, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterſcheiden wiſſen, warum ſollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieſer Reflexion gar nicht einmal beſtehen, ſo wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeſchen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es iſt ſonderbar genug, daß man dieſe Widerlegung ſo ſchwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er *ſelbſt* aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Cauſalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewiſſe Zeit; Hume muß alſo dem einzelnen Menſchen nicht nur, er muß dem ganzen Menſchengeſchlecht eine gewiſſe Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewiſſe Erſcheinung A die andere Erſcheinung B folgen hat ſehen, und ſo ſich endlich gewöhnt hat, dieſe Folge als *nothwendig* zu betrachten (denn dieß liegt im Cauſalbegriff). Aber eben dieß, was Hume ſtillſchweigend vorausſetzt und alſo vorausſetzen zu können meint, iſt gar nicht vorauszuſetzen. Denn ich bin überzeugt, *keiner* von uns wird geneigt ſeyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menſchengeſchlecht nicht nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume ſelbſt, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er ſich den Menſchen in irgend einem Zeitpunkt ſeiner Exiſtenz ohne dieſen Begriff und ohne die Anwendung deſſelben denken könne, würde mit ſeinem Ja auf dieſe Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Menſch, dem er das Urtheil nach Urſache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als *Menſch* erſcheinen könnte. Wir können alſo völlig gewiß ſeyn, daß ſchon der erſte Menſch gleich am erſten Tage ſeines Daſeyns nach dieſem Princip urtheilte, weil es zur menſchlichen Natur gehört ſo zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der moſaiſchen Erzählung dem erſten Menſchen gleich ſkeptiſche Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüſtert, ihm nicht etwa Unterricht über das Cauſalgeſetz ertheilt, ſondern vorausſetzt, er verſtehe ſie wohl, wenn ſie ihm ſagt: So ihr die Frucht eſſet, werden eure Augen aufgethan ſeyn, oder des Tages, da ihr von

Digitized by Google

dieſer Frucht eſſet, werdet ihr wie Gott ſeyn; was doch ſo viel heißt: die Frucht oder das Eſſen der Frucht wird die Urſache davon ſeyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieſes Genuſſes wird ſeyn, daß ihr Gott gleich werdet. — Es exiſtirt in arabiſcher Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von ſeiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Inſel des indiſchen Oceans ausgeſetzt wird, und das nur ſtufenweiſe durch Anwendung des ihm an- oder eingeborenen Verſtandes zu allen philoſophiſchen Begriffen und Einſichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner ſolchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, ſich an eine gewiſſe Aufeinanderfolge von Erſcheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Urſache und Wirkung geſprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräuſch hört, wendet es ſich nach der Gegend, wo das Geräuſch herkommt, in keiner andern Abſicht, als um die Urſache dieſes Geräuſches zu ſehen, die es ſonach vorausſetzt.

Nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung zu urtheilen, iſt uns alſo durch eine nicht bloß von unſerem Wollen, ſondern ſelbſt von unſerem Denken unabhängige und dieſem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unſerem Wollen und Denken unabhängig iſt, das nennen wir ein reales Princip. Es iſt daher durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen, daß es ein reales Princip iſt, das gleichſam wie eine univerſelle Schwerkraft — ſo wie dieſe den Körper beſtimmt gegen das Centrum ſich zu bewegen, ſo uns nöthigt, nach dem Geſetz von Urſache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Geſetz des Widerſpruchs zu denken [1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, ſo liegt dieſer im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, ſey es nöthig, unſer Vermögen zu erkennen ſelbſt einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorſichtiger Bauherr, eh' er ſich ein Haus aufführe, ſeine Mittel wohl überlege, ob ſie nämlich auch zur feſten Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, ſo müſſe der Philoſoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

Digitized by Google

Metaphyſik aufzuführen, erſt ſich der Materialien deſſelben verſichern, ob er ſie auch herbeiſchaffen könne, und da dieſe Materialien hier aus einer geiſtigen Quelle geſchöpft werden, ſo müſſe dieſe ſelbſt erſt unterſucht ſeyn, damit man gewiß ſey, ob ſie zu dem beabſichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man ſich Hoffnung auf Erkenntniß — beſonders der überſinnlichen Gegenſtände — mache, müſſe erſt unterſucht ſeyn, ob wir auch das Vermögen beſitzen, ſie zu erkennen.

Auf den erſten Blick iſt dieſer Gedanke ungemein einleuchtend [1]. Bei näherer Betrachtung findet ſich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun iſt, und daß dieſes Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen iſt. Demnach bedürfte es erſt einer Unterſuchung über die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß des Erkennens, und ſo könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigſtens wird Kant, da er ſo kritiſch zu Werk geht, ſich ſelbſt eines leitenden Princips und einer zuverläſſigen Methode für ſeine Unterſuchung des Erkenntnißvermögens verſichert haben. Leider iſt dieß nicht der Fall. Er ſchickt keine allgemeine Unterſuchung über die Natur des Erkennens voraus, ſondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wiſſenſchaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollſtändigkeit und der Richtigkeit ſeiner Aufzählung verſicherte. Inſofern kann ſeine Kritik der reinen Vernunft ſelbſt nicht als eine wiſſenſchaftliche Ausmeſſung des menſchlichen Erkenntnißvermögens gelten. Die drei Quellen der Vernunft ſind ihm Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht ſich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenſtände, oder unſer eignes Innere, inwiefern wir die in uns ſelbſt vorgehenden Veränderungen wahrnehmen — das Vermögen dieſer Wahrnehmung der in uns ſelbſt geſetzten Affektionen

[1] Beſonders einleuchtend war dieſer Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empiriſche Pſychologie ſchon gewohnt war, in dem Geiſt oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuſcript).

Digitized by Google

oder Veränderungen nennt er den inneren Sinn, wo also (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede ist, wie bei den äußeren Gegenständen. Die Erkenntniß, welche aus dieser ersten Quelle, aus der Sinnlichkeit entsteht — in der also schon mehr gedacht ist als der bloße Sinneneindruck — heißt Anschauung. In der Anschauung aber unterscheiden wir das Zufällige, das anders seyn könnte, und ein anderes, das nicht anders seyn könnte. In Ansehung der äußeren Gegenstände ist dieß der Raum. Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung. Hier beweist nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser räumlichen Form unserer äußeren Anschauung, daß der Raum nicht ebenso wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empirisches oder erst mit der wirklichen Anschauung Entstehendes seyn köune, daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorausgehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärirt, sondern nur den Gegenständen, sofern sie von uns angeschaut worden. Daraus würde denn weiter folgen, daß das Wesen der Gegenstände außer uns an sich unräumlich und unsinnlich sey. Allein Kant überläßt uns diese Folgerung ebenso, als er uns überläßt, selbst uns auszudenken, wie denn nun der an sich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unserer Vorstellungen von Gegenständen außer uns hergeben muß, wie dieser Stoff sich in unserer Anschauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

Was für die äußere Anschauung der Raum, das ist für die innere die Zeit. Unsere Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., und zwar sowohl die Vorstellungen, die rein aus uns selbst, aus der eignen Thätigkeit unseres Geistes entstehen, als die Vorstellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenstände veranlaßt sind, succediren sich; die Form, unter der wir sie wahrnehmen, ist Succession — Zeit. Daraus folgt also,

Digitized by Google

daß in dem, was unſere Vorſtellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succeſſion noch Zeit iſt, ja es folgt ſogar, daß eigentlich nicht einmal die ſinnlich vorgeſtellten Dinge ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellungen, ſofern wir ſie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit ſind. Es folgt alſo, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unſeren Vorſtellungen hat als der Raum, daß ſie noch ſubjektiver iſt als ſelbſt dieſer.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen unſeres Anſchauens und Vorſtellens ſind, den an ſich raum- und zeitloſen Grund unſerer Anſchauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik) bezeichnet, und das er ſonderbar genug das Ding an ſich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und vor ſich ſelbſt, d. h. eh' es zum Ding wird, denn zum Ding wird es erſt in unſerer Vorſtellung). Was nun aber dieſes außer allem Raum und außer aller Succeſſion und Zeit Geſetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Geiſtiges, weil außer aller Zeit, ein Ewiges iſt, was dieſes Unbekannte ſeyn könne, wenn es nicht etwa Gott iſt, iſt ſchwer zu ſagen. Als Gott aber es zu beſtimmen, iſt Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unſer Vorſtellungsvermögen erzeugte Vorſpiegelung erklärt — dieſen Idealismus, der wenigſtens noch zu denken iſt, nennt Kant ſchwärmeriſch. Mag er dieß ſeyn, aber das Schwärmeriſche ſelbſt, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken iſt, iſt philoſophiſch beſſer, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der ſinnlichen Anſchauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorſtellenden in uns, das genöthigt iſt, das, was an ſich außer allem Raum und außer aller Zeit iſt, im Raum und in der Zeit vorzuſtellen, und mit jenem ebenſo unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wiſſen, weder was es iſt, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Intereſſe es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorſtellung einer Sinnenwelt zu veranlaſſen.

Digitized by Google

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß bestimmenden Facultät in uns — dem Verstand. Er bemerkt, daß das sinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit ist, daß wir, sowie es erkannt wird — sowie es sich zum Gegenstand des Urtheils für uns erhebt — daß wir alsdann ebensowohl genöthigt sind, ihm gewisse Verstandesbestimmungen beizulegen, z. B. es als Substanz oder als Accidens, als Ursache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u. s. f. zu bestimmen. Alle diese Bestimmungen sind nun nicht mehr bloß Formen des Anschauens, sie sind Bestimmungen des Denkens, Begriffe — Begriffe des reinen Verstandes. Und dennoch ist unsere Meinung, daß diese Begriffe in den vorgestellten Gegenständen selbst seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein objektiv gültiges ist, und die Dinge so wenig ohne diese Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch — weil jene Bestimmungen Begriffe sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so — sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtigen Verstand — aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern — so können sie nur von den vorgestellten Gegenständen als solchen, nicht aber über diese hinaus, d. h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält. Dieses Unbekannte ist aber gerade das in letzter Instanz Erklärende, um das es uns also vorzugsweise zu thun seyn muß. Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm also jenes außer der Erfahrung Vorausgesetzte (denn unter Erfahrung versteht Kant nicht die bloße Anschauung, sondern die durch jene Verstandesbegriffe bestimmte und so zur Erkenntniß erhobene

Digitized by Google

Anschauung) — indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgesetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, sehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienst, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, ohne welche es gar keine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht erklärt zu haben. Selbst des sinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß seyn, wenn nicht in meinem Geiste ein nothwendiges Princip sich findet, das mir ihre Gültigkeit versichert. Man käme am Ende darauf: es ist unmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik ist aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verstandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Aristoteles entlehnten Wort sie nennt, die Kategorien) auf das Uebersinnliche nicht anwendbar seyen; damit glaubt Kant aller Metaphysik, inwiefern sie auf eine Erkenntniß des Uebersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Uebersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, daß das Uebersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern daß es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Uebersinnlichen leugnet ja er selbst nicht, und setzt es bei seiner Construktion der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding an sich, wie er es nennt? Ist es nicht auch ein Uebersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Außer- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei seyn, entweder etwas das über, oder das unter der sinnlichen Erfahrung ist. Unter der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Substrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Substrat ist aber von dem Begriff Substanz nicht verschieden. Da hat er also etwas außer der sinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt ist als Substanz zu bestimmen. Oder will er es als Uebersinnliches denken. Hier würde sich zuerst

Digitized by Google

fragen: wie dieſes Ueberſinnliche ſich von dem Ueberſinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigſtens als Gegenſtand unſeres Erkenntnißbeſtrebens darſtellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es ſich zu jenem Ueberſinnlichen, das Kant in Gott, in der menſchlichen Seele, in der Freiheit des Willens u. ſ. w. erkennt, wie es ſich zu dieſem verhalte. Nichts iſt auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritiſchen Verfahren doch nie auf dieſe naheliegende und ſich aufdringende Frage gerathen iſt: wie ſich denn das eine Außerſinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Ueberſinnlichen, verhalte, daß er dieſe beiden ruhig nebeneinander ſtehen läßt, ohne ſie irgendwie entweder zu unterſcheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant ſelbſt nennt das ſogenannte Ding an ſich (was nach ſeinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eiſen iſt, denn inwiefern es Ding [Objekt] iſt, iſt es nicht an ſich, und wenn es an ſich iſt, iſt es nicht Ding), aber er ſelbſt erklärt dieſes Ding an ſich als den intelligiblen Grund unſerer Vorſtellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logiſche Bedeutung und demnach ein bloß logiſches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unſerer Vorſtellung zu. Allein da er der wirklichen Vorſtellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieſer Eindruck aber nicht von dem ſchon Vorgeſtellten, alſo nicht von dem ſchon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verſtandes bekleideten Objekt, ſondern nur von dem Ding außer und über aller Vorſtellung herkommen kann, ſo muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieſes Intelligible zur causa efficiens unſerer Vorſtellung machen, d. h. es ſelbſt als Urſache (vermöge eines Verſtandsbegriffs) beſtimmen; wobei noch das Merkwürdige ſich ereignet, daß er dieſem Intelligiblen, dieſem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, ſondern zu unſeren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugeſteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an ſich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unſern Vorſtellungen hergibt, welcher dann erſt in der transſcendentalen Syntheſis der Apper-

Digitized by Google

ception, wie Kant dieſe Operation nennt, auf jeden Fall alſo erſt in dem Subjekt jenes Gepräge des Verſtandes annimmt, welches wir in ihm vorausſetzen müſſen, wenn er Gegenſtand eines objektiven Urtheils ſeyn ſoll, ſo fragt es ſich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf daſſelbe wirke, 2) wie ſich dieſer Stoff ſo willig der Verſtandesform füge, 3) woher dem Subjekt dieſe Gewalt über den Stoff komme. Dieſe Fragen ſind in der Kantſchen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philoſophie gemacht: erſtens, die Geneſis der Natur zu erklären, ſey es nun, daß man dieſe als etwas objektiv, auch außer unſern Vorſtellungen, ſo wie wir ſie vorſtellen, Seyendes, oder daß man ſie idealiſtiſch als bloß in unſerer Vorſtellung ſo exiſtirend annehme. Hier muß nämlich wenigſtens gezeigt werden, durch welchen — und zwar nothwendigen — Proceß unſeres Innern wir genöthigt ſind, eine ſolche Welt mit dieſen Beſtimmungen und mit ſolchen Abſtufungen uns vorzuſtellen. Kant hat dieſe Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philoſophie gemacht wird, iſt, jene eigentlich metaphyſiſche Welt, die überſinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit gehören, uns aufzuſchließen. Gegen dieſen höheren Theil der Philoſophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie ſchon bemerkt, will er in Anſehung dieſes Metaphyſiſchen eigentlich daſſelbe, was die hergebrachte Metaphyſik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphyſik gäbe (dieſe Meinung gibt Kant überall zu erkennen), ſo müßte ſie Gott als freien Urheber der Welt, ſie müßte die moraliſche Freiheit des Menſchen neben dem unverbrüchlichen Cauſalnexus in der Natur und die Unſterblichkeit des menſchlichen Weſens darthun. Dabei ſetzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieſes Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphyſik gekannt hat. Seine Kritik bezieht ſich ſo ſehr bloß auf dieſe, daß man wohl ſieht, es iſt ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieſer eine andere geben könnte. Ja ſogar nur auf eine beſtimmte Form dieſer Metaphyſik bezieht ſich Kants Kritik, auf die nämlich, welche ſie zufällig gerade zur Zeit ſeiner Jugend durch Chriſtian Wolff, und

Digitized by Google

noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der besten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den subjektiven Rationalismus jener Metaphysik hinausgeht. Insofern ist seine Kritik von keiner Anwendung z. B. auf Spinozismus. Kant sagt zwar: der Begriff einer Substanz kann und darf auf übersinnliche Gegenstände, also auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus gesagt scheinen, allein dieser Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieser eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes subjektiven Rationalismus Uebersinnliches denkt. Gott ist dem Spinoza nur die unmittelbare Substanz des sinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte also erst beweisen, daß Gott nothwendig ein in *seinem* Sinn Uebersinnliches sey; dieß beweist er aber nicht, sondern setzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphysik voraus. Indem er also die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphysischen Beweise, z. B. in Bezug auf das Daseyn Gottes, Unzerstörlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele dargethan hat, glaubt er über *alle* wissenschaftliche Metaphysik den Stab gebrochen; das letzte Resultat seiner anstrengungsvollen Kritik ist, daß keine wirkliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sey. Die eigentlichen metaphysischen Gegenstände sind ihm bloße Vernunftideen, die wie er sagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können.[1] Aber

[1] Ich will, was diese nach Kant uns ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es ist unbegreiflich, wie Kant auch diese apriorische Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es sich — sie sind relativ auf den Gegenstand a priori; denn sie sind selbst nicht der Gegenstand. Aber Seele, Welt, Gott — dieß sind ja selbst Gegenstände; wie können denn aber Gegenstände anders erkannt werden, als indem sie da sind, d. h. a posteriori. Zudem die Seele z. B. ist doch Gegenstand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigstens so, wie er bei Kant vorkommt, ist nichts anderes als der letzte zusammenfassende Begriff aller einzelnen Existenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei diesen Ideen annimmt, wäre also nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenstand einer reinen Vernunftidee, d. h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Bestimmbares erklärt wird, so führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Wesens; denn jede Bestimmung, die darüber hinzugesetzt würde, müßte in Kants

Digitized by Google

in dieſer Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, wie dieß behauptet wird, iſt es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenſtand der Erfahrung ſey oder ſeyn könne. Freilich nicht der Erfahrung, die er allein ſo nennt; allein er ſelbſt ſtatuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner ſagt er zwar: wirkliche Erfahrung ſey nur in jenem Zuſammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Urſache der Materie unſerer Vorſtellungen und unſeres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch ſeine Natur

Augen ſelbſt ſchon eine empiriſche ſeyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den aprioriſchen Begriffen hinzuzufügen) — wenn man in der ſinnlichen Vorſtellung ein Prius und ein Poſterius unterſcheiden müßte, ſo wäre das wahre Prius in ihr das, was Kant Ding an ſich nennt; jene Verſtandesbegriffe, von denen es ſich in meiner Vorſtellung afficirt zeigt, ſind nach Kant ſelbſt gerade das, wodurch es erſt zum Gegenſtand meiner Vorſtellung, alſo erfahrungsmäßig für mich wird; das wahre Poſterius iſt daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verſtandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich dieſe hinweg, ſo iſt es das Unvorſtellbare, vor und außer der Vorſtellung Seyende, alſo das abſolute Prius der Vorſtellung, ſondern das wahre Poſterius iſt eben dieſes Unbekannte (das er ſelbſt mit dem x der Mathematik vergleicht), dieſes x + den Verſtandesbeſtimmungen — dieſes gemeinſchaftliche Kind iſt das wahre Poſterius; die Verſtandesbeſtimmungen, als die jenes x bloß zum Poſterius machen, könnten inſofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzuſehen als das Vermittelnde zwiſchen dem wahren Prius, dem Ding an ſich, und dem Vorgeſtellten, d. h. dem Poſterius. — Wenn die Frage iſt, ob die Philoſophie ſelbſt und im Ganzen Wiſſenſchaft a priori oder a posteriori iſt, ſo hat ſich Kant (um auch dieß hier noch zu ſagen) eigentlich nicht entſchieden. Denn wäre es etwa ſeine Meinung geweſen, die Philoſophie beſtehe in der von ihm aufgeſtellten Kritik der reinen Vernunft, ſo liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieſer Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philoſophie in letzter Inſtanz ſelbſt für eine Erfahrungswiſſenſchaft erklärt. Kant ſtreitet gegen den Empirismus nur inſofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empiriſchen Vorſtellungen ſelbſt dem Verſtand ein aprioriſches Element vindicirt — aber wie er zu dieſer Behauptung ſelbſt komme oder gekommen ſey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigſtens nur ſtillſchweigend, indem er bei der Begründung dieſer Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun iſt, konnte erſt nach Kant entſtehen, nämlich erſt nachdem man ſich zur Idee eines Syſtems erhoben hatte, das in Einer ſtetigen Entwicklung alles von einem erſten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuſcript von 1827).

Digitized by Google

genöthigt iſt, ihr die Formen des Verſtandes aufzudrücken. Inſofern iſt alſo jenes Intelligible ſelbſt einer der Faktoren unſerer Erkenntniß, und ſcheint eben darum ſelbſt nicht Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn zu können. Gegenſtand der Erkenntniß iſt immer nur das Erzeugniß dieſer beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß iſt, ſo iſt es als eine Vorausſetzung aller wirklichen Erkenntniß ein gegen dieſe als **nothwendig** Erſcheinendes, während die Erkenntniß als ſolche gegen dieſe Vorausſetzung derſelben als ein Zufälliges erſcheint. Zugegeben alſo, es folge aus dieſer Anſicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenſtand einer wirklichen Erkenntniß ſeyn könne, ſo zeigt es ſich doch als Gegenſtand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieſes — mehr, als daß z. B. Gott Gegenſtand eines nothwendigen Denkens ſey, hat auch die alte Metaphyſik nicht gewollt. Allein es verhält ſich mit der Kantiſchen Kritik wirklich ſo, wie ſchon geſagt worden, daß ſie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, ſondern daß ſie alles Denken des Ueberſinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem ſie nämlich, wie ſie ſich ausdrückt, alle Anwendung der Verſtandesbegriffe auf daſſelbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant ſelbſt, nachdem er Gott aus der theoretiſchen Philoſophie verwieſen, ihn dennoch durch die praktiſche wieder zurück, indem er wenigſtens den Glauben an die Exiſtenz Gottes als einen durch das Sittengeſetz geforderten darſtellt. Iſt nun dieſer Glaube nicht ein völlig gedankenloſer, ſo iſt Gott hier wenigſtens gedacht. Nun möchte ich wiſſen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Subſtanz ſich zu denken, freilich nicht als Subſtanz im Sinn des Spinoza, als id quod substat rebus, aber unſtreitig denkt er Gott als abſolut geiſtige und ſittliche Perſönlichkeit. Nun iſt freilich in dem Begriff einer ſolchen Perſönlichkeit mehr enthalten als in dem Begriff der Subſtanz. Gott iſt inſofern nicht bloße Subſtanz; wie z. B. auch ein Menſch dadurch nicht hinlänglich charakteriſirt iſt, daß man ſagt, er ſey eine Subſtanz. Aber iſt er darum überall nicht Subſtanz? Ebenſowenig ſehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Urſache denken

Digitized by Google

darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eignes Ziel hinausgeschossen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Resultat der Kantischen Kritik zuletzt und im Grunde ein so leeres und nichtiges ist, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche seiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Instaurator der Philosophie genannt zu werden? Man könnte zunächst Verschiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodisch und mit Ernst zu Werke ging, und dadurch jener philosophischen Anarchie, die ihm voranging — ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrschendes Haupt in der Philosophie gewesen, sondern die innere Anarchie — die völlige Principienlosigkeit (ἀρχή, woher ἀναρχία kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er also dieser völligen Principienlosigkeit der Philosophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die sich hauptsächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, — wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er sie wenigstens unvermeidlich anregte, insbesondere aber, wie schon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Erkenntniß gegen einen zerstörenden Skepticismus und Sensualismus behauptete. Allein in allem diesem ist die eigentliche historische Wirkung Kants nicht zu suchen, — das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie. Diese Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er ihr die Richtung auf das Subjektive gab, die sie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza ist eben die Substanz, die bloß Objekt, subjektlos ist, die als Subjekt sich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewisse Aengstlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man seiner Philosophie gleich mit allen möglichen gehässigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er sich sogar beinahe als Idealist erklärt hatte, in den spätern Ausgaben mit andern zu vertauschen, in denen er scheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war

Digitized by Google

dennoch gebahnt, das Ding an sich ein zu unbestimmtes, ja nichtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte bestehen können, und so war denn der nächste Schritt unstreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieser Schritt ist durch Fichte geschehen, welcher geradezu aussprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, ist die einzige Substanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als menschliches Ich auf. Das Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewußtseyn findet, ist das einzige wahrhaft Daseyende. Alles ist für jeden nur mit seinem Ich und in seinem Ich gesetzt. Für jeden Menschen ist mit jenem transscendenten, d. h. mit jenem das empirische Bewußtseyn selbst erst bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit diesem Aktus des Selbstbewußtseyns ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum nur im Bewußtseyn da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleich ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt. Jeder Mensch fängt gleichsam ewiger Weise (modo aeterno) an, mit ihm ist für seine Vorstellung seine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, ausführlich zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtseyn gesetzten Dinge wenigstens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können. Allein es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, — die ganze Natur ist

Digitized by Google

ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre. Denn Kant ließ sich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmessung des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt. [1]

[1] Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philosophie, so hatte diese in Carteſius das empirische Subjekt zum unmittelbar Gewissen, an das sich dann anderes mittelbar Gewisses durch bloße, ebenfalls subjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anschließen sollte. Diese Schranke durchbrach gewaltsam Spinoza, indem er von dem empirischen Subjekt unmittelbar auf das absolute, alles Subjektive vernichtende Objekt übersprang, — das schlechthin Unendliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieses schlechthin Unendliche war auch das schlechthin Unbewegliche; jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim; insofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solcher Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen Seyns. Gegen diesen Zwang empörte sich der Dogmatismus, der insofern allerdings höher stand wie der Spinozismus. Er suchte die Freiheit des philosophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzustellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empirische Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, sondern indem er gewisse im reinen Verstand gegebene, allgemeine, transscendentale Begriffe voraussetzte, durch welche alles Seyn, also auch das Seyn des Absoluten bestimmt wäre. Indem nämlich diese Begriffe einerseits Begriffe des reinen Verstandes waren, andererseits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen sollte, selbst das Absolute zu bestimmen, so war hiedurch gleichsam ein Mittleres gefunden, wobei scheinbar sowohl das Absolute als das philosophirende Subjekt bestehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwischen dem philosophirenden Subjekt und seinem Gegenstande hergestellt. Diese Hoffnung aber wurde durch Kant gestört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß subjektiven Verstandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derselben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das absolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengesetzte — auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empirische Subjekt des Carteſius, sondern nur das absolute Subjekt, das transscendentale Ich seyn konnte. Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transscendentale Ichheit selbst war, das einzige letzte Princip oder

Digitized by Google

Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles ist nur durch das Ich und für das Ich, schmeichelt daher anfänglich zwar dem menschlichen Selbstgefühl und scheint dem innern Menschen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thrasonisches oder Großsprecherisches, solang nicht gezeigt ist, wie, auf welche Weise dieß alles, was wir als existirend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist. Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken — wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie

Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieses Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und setzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philosophie, und wurde so der Schöpfer des transscendentalen Idealismus. — Da dieses Ich nicht das empirische war, so konnte für Fichte das Ich bin, welches er zum obersten Grundsatz der Philosophie machte, auch nicht in einer empirischen Thatsache seyn — Fichte erklärt es als Thathandlung, und zeigte, wie das Ich auf keine Weise unabhängig von dieser Handlung als ein todtes stillstehendes Ding daseyn könne, sondern nur in diesem Akt des sich-selbst-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, sondern den immer gleich ewigen Anfang — also daß, wo und wann man anfangen wollte, stets dieser Akt des sich-selbst-Setzens der Anfang seyn müsse. Fichtes Idealismus verhält sich insofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein umgekehrter Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die That entgegensetzte; das Ich ist für Fichte nicht wie für Carteſius bloß der zum Behuf des Philosophirens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuscript).

Digitized by Google

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Urſache außer ihm ſelbſt, aber doch wenigſtens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorſtellungen zuſchreibt, ſo muß dieſes wenigſtens ein blindes, nicht in dem Willen ſondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren ſeyn. Um dieß alles zeigte ſich nun Fichte unbekümmert, er gab ſich gegen die geſammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig ſie Negirenden, als eines ſie Erklärenden. Angewieſen nun, die Philoſophie da aufzunehmen, wo ſie Fichte hingeſtellt hatte, mußte ich vor allem ſehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichſam nur mit Worten hinwegzuſchelten ſucht, mit den Fichteſchen Begriffen, alſo mit der behaupteten abſoluten Subſtanz des Ich ſich vereinigen ließe. Hier ergab ſich nun aber ſogleich, daß freilich die Außenwelt für mich nur da iſt, inwiefern ich zugleich ſelbſt da und mir bewußt bin (dieß verſteht ſich von ſelbſt), aber daß auch umgekehrt, ſowie ich für mich ſelbſt da, ich mir bewußt bin, daß, mit dem ausgeſprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — ſeyend finde, alſo daß auf keinen Fall das ſchon bewußte Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit dieſem jetzt in mir ſich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es ſeiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenſeits des jetzt vorhandenen Bewußtſeyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr ſelbſt, ſondern nur durch ihr Reſultat in das Bewußtſeyn kommt. Dieſe Thätigkeit konnte nun keine andere ſeyn als eben die Arbeit des zu-ſich-ſelbſt-Kommens, des ſich Bewußtwerdens ſelbſt, wo es denn natürlich iſt und nicht anders ſeyn kann, als daß dieſe Thätigkeit mit dem erlangten Bewußtſeyn aufhört und bloß ihr Reſultat ſtehen bleibt. Dieſes bloße Reſultat, in welchem ſie dem Bewußtſeyn ſtehen bleibt, iſt dann eben die Außenwelt, der ſich eben darum das Ich nicht als einer von ihm ſelbſt producirten, ſondern nur als einer zugleich mit ihm da ſeyenden bewußt ſeyn kann. Ich ſuchte alſo mit Einem Wort den unzerreißbaren Zuſammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgeſtellten Außenwelt durch eine dem wirklichen oder empiriſchen Bewußtſeyn vorausgehende transſcendentale Vergangenheit

Digitized by Google

dieſes Ich zu erklären, eine Erklärung, die ſonach auf eine transſcendentale Geſchichte des Ichs führte. Und ſo verrieth ſich ſchon durch meine erſten Schritte in der Philoſophie die Tendenz zum Geſchichtlichen wenigſtens in der Form des ſich ſelbſt bewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen Ich. Denn das Ich bin iſt eben nur der Ausdruck des zu-ſich-Kommens ſelber — alſo dieſes zu-ſich-Kommen, das im Ich bin ſich ausſpricht, ſetzt ein außer- und von-ſich-Geweſenſeyn voraus. Denn nur das kann zu ſich kommen, was zuvor außer ſich war. Der erſte Zuſtand des Ichs iſt alſo ein außer-ſich-Seyn. Hiebei iſt nur noch zu bemerken (und dieß iſt ein ſehr weſentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenſeits des Bewußtſeyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle iſt, denn zum individuellen beſtimmt es ſich eben erſt im zu-ſich-Kommen, alſo das jenſeits des Bewußtſeyns oder des ausgeſprochenen Ich bin gedachte Ich iſt für alle menſchlichen Individuen das gleiche und ſelbe, es wird in jedem erſt ſein Ich, ſein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu ſich kommt. Daraus, daß das jenſeits des Bewußtſeyns gedachte für alle Individuen daſſelbe iſt, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt ſich alsdann, warum ich für meine Vorſtellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne ſelbſt erſt eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Individuen zähle (das Kind ſchon, das mir einen Gegenſtand zeigt, ſetzt voraus, daß dieſer Gegenſtand ebenſowohl für mich als für es exiſtiren müſſe). Allerdings nun, indem das Ich zum individuellen wird — was eben durch das Ich bin ſich ankündigt — angekommen alſo bei dem Ich bin, womit ſein individuelles Leben beginnt, erinnert es ſich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieſes Wegs eben erſt das Bewußtſeyn iſt, ſo hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtſeyn ſelbſt bewußtlos und ohne es zu wiſſen zurückgelegt. Hier erklärt ſich die Blindheit und Nothwendigkeit ſeiner Vorſtellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derſelben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in ſeinem Bewußtſeyn nur noch gleichſam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht

Digitized by Google

den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns mit Bewußtseyn zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn — selbst mit Bewußtseyn zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmten.

Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieser Wendung des Fichteschen Begriffs, wodurch dieser eigentlich erst verständlich und die Haupteinwendung gegen denselben entfernt wurde, bei ihrem ersten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes System aufzustellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerst nur das Fichtesche System begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte selbst werde diesen seinem System gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher sich anders gefunden. Mir war es nicht um ein System zu thun, dessen ich mich als eines eignen rühmen konnte, sondern nur um ein solches, das mich selbst befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie so manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen; ich hatte noch mehr als Eine Region menschlicher Forschung, in der ich zu

Digitized by Google

meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine früheſten Neigungen hinzogen. — — Alſo ich wollte damals nur Fichtes Syſtem erklären, ob ich gleich nie Fichtes Zuhörer geweſen, was ich rein bloß als hiſtoriſche Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen geweſen iſt, inwiefern er zuerſt das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philoſophie ausſprach, auf die Selbſtändigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktiſche, ſondern ebenſowohl die theoretiſche, und demnach die ganze Philoſophie begründete, — ich ſuchte alſo damals zuerſt nur zu zeigen, wie man ſich mit dem menſchlichen Ich alles geſetzt denken könne. Dieſe Ausführung des Fichteſchen Idealismus iſt enthalten in meinem anno 1800 erſchienenen Syſtem des transſcendentalen Idealismus. Iſt einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philoſophie genau und urkundlich kennen lernen will, ſo kann ich nicht anders als ihm dieſes Syſtem des transſcendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteſchen Gedankens ſchon das neue Syſtem erkennen, das früher oder ſpäter dieſe Hülle durchbrechen mußte, er wird in dieſem Werk ſchon jene Methode in voller Anwendung finden, die ſpäter nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er dieſe Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Syſtems geworden iſt, hier ſchon findet, wird er ſich überzeugen, daß dieſe gerade das mir Eigenthümliche, ja dergeſtalt Natürliche war, daß ich mich derſelben faſt nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich ſie auch am wenigſten mir rauben laſſen, oder zugeben, daß ein anderer ſich rühme ſie erfunden zu haben. Ich ſage dieß nicht, mich zu rühmen, ſondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn ſie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten. [1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerſt geſetzt, war alſo: die von unſerer

[1] Das Folgende iſt einem Erlanger Manuſcript vom Jahr 1822 entnommen.

Digitized by Google

Freiheit ſchlechterdings unabhängige, ja dieſe Freiheit beſchränkende Vorſtellung einer objektiven Welt durch einen Proceß zu erklären, in welchem ſich das Ich eben durch den Akt des Selbſtſetzens unbeabſichtigter, aber nothwendiger Weiſe verwickelt ſieht. Indem nämlich das Ich ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, kann es nicht umhin ſich ſelbſt anzuziehen (in dem Sinn, wie man ſagt: ich ziehe mir dieſes oder jenes nicht an — ich ignorire es), und es konnte ſich ſelbſt nicht anziehen, ohne ſich dadurch zu begrenzen, ſeine an ſich ins Unendliche ſtrebende Thätigkeit zu hemmen, ſich ſelbſt, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für ſich ſelbſt zu etwas, alſo zu einem Beſchränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf dieſe Art in das Ich ſelbſt, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit ſich ſelbſt, mit dem eignen, in ſich geſetzten Widerſpruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu ſeyn, beſchäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es ſich ſelbſt Objekt wurde, ſich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, ſondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für ſich ſelbſt, hatte aber eben damit aufgehört an ſich zu ſeyn: dieſe in ihm geſetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieſer ſucceſſiven Ueberwindung wurden als identiſch nachgewieſen mit den Momenten der Natur, und dieſer Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beſchränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erſt ſich wirklich hatte, oder für ſich ſelbſt war, wie es an ſich war — als lautere Freiheit. Damit war die theoretiſche Philoſophie geſchloſſen, und es begann die praktiſche. Zuerſt in der Philoſophie hatte ich hier die geſchichtliche Entwicklung verſucht — die ganze Philoſophie war mir Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erſte Epoche von der urſprünglichen Empfindung (der durch die Selbſtobjektivirung im Ich geſetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anſchauung. Das Inſtrument war jedoch zu beſchränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. — Das Princip des Fortſchreitens oder die Methode

Digitized by Google

beruht auf der Unterſcheidung des ſich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbſtbewußtſeyns beſchäftigten Ichs und des auf dieſes reflektirenden, gleichſam ihm zuſchauenden, alſo philoſophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Beſtimmung geſetzt, aber dieſe Beſtimmung war nur für den Zuſchauer in ihm geſetzt, nicht für es ſelbſt. Der Fortſchritt beſtand alſo jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philoſophirenden geſetzt war, im Folgenden dem Ich ſelbſt objektiv — für das Ich ſelbſt in ihm geſetzt wurde, und daß auf dieſe Art zuletzt das objektive Ich ſelbſt auf den Standpunkt des Philoſophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philoſophirenden, inſofern ſubjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem dieſe Gleichheit eintrat, wo alſo in dem objektiven Ich genau daſſelbe geſetzt war, was im ſubjektiven, war der Schlußmoment der Philoſophie, welches ſich damit zugleich ihres Endes beſtimmt verſichert hatte. Zwiſchen dem objektiven Ich und dem philoſophirenden beſtand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratiſchen Geſprächen zwiſchen dem Schüler und dem Meiſter. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weiſe mehr geſetzt, als es ſelbſt wußte; die Thätigkeit des ſubjektiven, des philoſophirenden Ich beſtand nun darin, dem objektiven Ich ſelbſt zu der Erkenntniß und dem Bewußtſeyn des in ihm Geſetzten zu verhelfen, und es ſo endlich zur völligen Selbſterkenntniß zu bringen. Dieſes Verfahren, wobei ſtets, was im vorhergehenden Moment bloß ſubjektiv geſetzt iſt, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung erſprießliche Dienſte geleiſtet.

Die Anfänge dieſer Darſtellung des Idealismus finden ſich in den einzelnen Abhandlungen, die im erſten Theil meiner philoſophiſchen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweiſen will, den Gang meiner philoſophiſchen Entwicklung zu beurtheilen, und beſonders wer das eigentlich heuriſtiſche Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

[1] Bd. I. dieſer Geſammtausgabe.

Digitized by Google

Die Naturphiloſophie.

Ich gehe nun über zur Darſtellung des Syſtems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten iſt. Hier war es alſo nicht mehr das endliche oder menſchliche Ich, von dem ausgegangen wurde, ſondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmittelbar Gewiſſe, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu ſeyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, deſſen er ſelbſt ſich nicht bewußt iſt, geſchehen iſt.

Das Subjekt, inwiefern es noch in ſeiner reinen Subſtantialität gedacht wird, inſofern iſt es noch frei von allem Seyn, und obgleich **nicht** nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenſtändlichen Seyn ſeyend. Aber es kann in dieſer Abſtraktion nicht bleiben, es iſt ihm gleichſam natürlich, ſich ſelbſt als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterſchied dieſes Objektwerdens von dem, was auch der Spinoziſchen Subſtanz vorausgedacht werden muß, iſt dieſer, daß letzteres mit gänzlichem Verluſt ſeiner ſelbſt, alſo ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als ſolches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, ſondern vielmehr unendliches Selbſtſetzen iſt, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu zu ſeyn, unendliches alſo — nicht in dem bloß negativen Sinn, daß es nur nicht endlich iſt oder gar nicht endlich werden könnte, ſondern in dem poſitiven, daß es ſich verendlichen (ſich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit ſiegreich, wieder als Subjekt, hervortritt,

Digitized by Google

oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden ſich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß ſeine Natur iſt, nie bloß Objekt ſeyn zu können, ſondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu ſeyn, ſo iſt, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang geſetzt — iſt ſie eine nothwendig fortſchreitende.

Der Anfang iſt natürlich das erſte ſich zu etwas Machen, das erſte objektiv-Werden; denn mit dieſem war in Folge der Unendlichkeit des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der Subjektivität folgt — aus dieſem Grunde alſo war mit dem erſten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung ſelbſt gelegt. Das Wichtigſte iſt daher die Erklärung dieſes Anfangs, dieſes erſten Etwas-ſeyn. Dieß wurde nun auf folgende Weiſe gedacht. Das Subjekt noch in ſeiner reinen Subſtantialität oder Weſentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, iſt, wie ſchon bemerkt, zwar nicht nichts, aber als nichts; dieſes als drückt immer etwas über das Weſen Hinzukommendes aus, und bezieht ſich demnach auf das gegenſtändliche, auf das über das Weſen hinausgehende Seyn; wenn alſo geſagt wird, das Subjekt oder Ich in ſeiner reinen Subſtantialität war als nichts, ſo drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenſtändlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerſt von ihm ſagen: es iſt als Etwas, ſo wird eben damit ausgedrückt, daß dieſes Etwas-ſeyn, als Seyn ein Acceſſoriſches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewiſſem Betracht Zufälliges iſt. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt gewiſſe moraliſche und andere Eigenſchaften, die man gerade nur hat, inwiefern man ſie nicht hat, oder wie die deutſche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man ſich dieſelben nicht anzieht. Z. B. wahre Anmuth iſt gerade nur möglich im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt, dagegen eine Perſon, die um ihre Anmuth weiß, ſie ſich anzieht, ſogleich aufhört anmuthig zu ſeyn, und wenn ſie als anmuthig ſich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenſo iſt es mit der Unbefangenheit. Das

Digitized by Google

unbefangene Seyn ist überall nur das, was sich selbst nicht weiß; sowie es sich selbst Gegenstand wird, ist es auch schon ein befangenes. Wenden Sie diese Bemerkungen auf das Vorliegende an, so ist das Subjekt in seiner reinen Wesentlichkeit als nichts — eine völlige Bloßheit aller Eigenschaften — es ist bis jetzt nur Es selbst, und so weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur dazu ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts außer ihm sey, das ihm Objekt werden könne; indem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als nichts, sondern als Etwas — in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen wird es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn — denn entweder läßt es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches, — nicht mehr das mit dem Seyn, wie zuvor Unbefangene, sondern das sich mit dem Seyn befangen hat — es selbst empfindet dieses Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges. Bemerken Sie hier, daß demgemäß der erste Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird. Das erste Seyende, dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Construktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen — sich selbst Ungleichen —, sie fängt mit einer Dissonanz an, und muß wohl so anfangen. Denn zuvor — vor der Zuziehung des Seyns, in seinem an und vor sich Seyn, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor sich hatte, aber eben darum ist es dort noch nicht als unendlich gesetzt; um sich als unendlich zu setzen, muß es von dieser Möglichkeit, auch das Endliche zu seyn, sich gereinigt haben, also die Endlichkeit selbst wird ihm zum Mittel, sich als unendlich (d. h. als Freiheit vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort

Digitized by Google

unendlich hier nicht verbunden) sich als unendlich zu setzen. Nur durch wirklichen Gegensatz konnte es in sein wahres Wesen erhöht werden, konnte es sich als Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erst reines, sich selbst nicht gegenwärtiges Subjekt ist — indem es sich haben will, sich selbst Objekt wird, ist es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens). Aber dadurch ist es als Wesen nicht aufzuheben, denn es ist nicht bloß Wesen überhaupt, sondern unendlicher Weise. Jene Zufälligkeit wird ihm also nur Anlaß, in sein Wesen zurücktretend sich gegen jenes Zufällige als Wesen zu setzen, das es zuvor nicht war. An und vor sich war es Wesen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht als Wesen, denn es hatte jenen, daß ich so sage, verhängnißvollen Akt des sich-selbst-Anziehens noch vor sich; es stand noch an jenem Abhang, von dem es sich selbst nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es stehen (bleibt, wie es ist, also reines Subjekt), so ist kein Leben, und es selbst ist als nichts, oder es will sich selbst, so wird es ein anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile. Es will sich zwar als solches, aber dieß eben ist unmittelbar unmöglich, im Wollen selbst schon wird es ein anderes und entstellt sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, unmittelbar sich als Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Seyn — das allein unmittelbar mögliche — stellt sich ihm selbst gleich nur dar als Vermittlung seines als unendlich-, als Wesen Seyns; insofern kann es jenes Seyn wollen, ob es gleich nicht das ist, was es eigentlich will. Dieses endliche Seyn vermittelt ihm, sich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu setzen — nun als Wesen. Dieses in der zweiten Potenz gesetzte Wesen ist, was das unanfängliche ist, mit dem einzigen Unterschied, daß es (ohne sein eignes Zuthun) gleich als Wesen gesetzt und demnach festgemacht ist. Nennen wir das Wesen oder reine Subjekt A, so ist das Subjekt vor allem Actus nicht als A, also ist es auch nicht so A, daß es nicht nicht-A oder = B seyn könnte. Nun aber macht es

Digitized by Google

sich selbst zu B in der Selbstanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit seiner Natur ist, unendliches Subjekt, unendliches A zu seyn, d. h. nicht Objekt seyn zu können, ohne Subjekt zu seyn. Es kann also nicht B seyn, ohne uno eodemque actu als A zu seyn, nicht sofern es B ist, wohl aber in einer andern Gestalt seines Wesens. In dieser ist es nicht mehr bloßes A, sondern als A, als A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu seyn schon ausgeschlossen ist. Das als A gesetzte A ist aber nicht mehr das einfache A, sondern A, das A ist, nicht — ist und nicht ist, sondern entschieden ist. A, das A ist, ist das mit sich selbst duplicirte A (in der älteren Logik wurde diese Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, sondern als A gesetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), also das als A gesetzte A ist nicht mehr einfaches, sondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt ist) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten also nun auf der einen Seite A, das B geworden ist, auf der andern im Gegensatz und in der Spannung mit diesem — aber eben darum zugleich in der Erhöhung durch dieses — A^2 (das in sich selbst erhöhte A, denn das heißt das als solches gesetzte A).

Auf diese Weise wären wir also aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie Sie zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortschritts schon gelegt ist. Doch eh' ich zu diesem fortgehe, habe ich noch erst die nähere und bestimmtere Bedeutung jenes Gegensatzes aufzuzeigen.

In dem nun als A gesetzten A, in dem A^2 hat sich das A zum Höheren seiner selbst, inwiefern es B ist, erhoben. Nothwendig und immer aber ist das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch so einzusehen ist. Das absolute Subjekt, das als nichts ist, macht sich zu Etwas, zu einem gebundenen, beschränkten, befangenen Seyn. Aber es ist das unendliche, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es etwas ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende, also das sich selbst in diesem Etwas-seyn Begreifende, Erkennende. Als das etwas seyende ist es das Reale, als das

Digitized by Google

Begreifende deſſelben das Ideale, hier treten alſo zuerſt auch dieſe Begriffe (des Realen und des Idealen) in unſere Betrachtung ein. Wenn nun aber dieſe Geſchichte des ſich ſelbſt ſetzenden, ſich ſelbſt in allen Beſtimmungen ſeines Seyns erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geſchichte iſt, ſo muß ſich dieſes erſte Etwas-ſeyn des Subjekts, ſo wie das ihm Entgegengeſetzte, worin es als Subjekt iſt — jenes Reale und dieſes Ideale, dieſe beiden erſten Potenzen des Selbſtſetzens — der Selbſtverwirklichung — müſſen ſich in der Wirklichkeit nachweiſen laſſen oder einen entſprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erſte überhaupt Etwas-ſeyn des zuvor freien und als nichts ſeyenden Subjekts, als das mit ſich ſelbſt alſo befangene oder verfangene Subjekt, als dieſes erſte wurde die Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerſt im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d. h. das nicht mehr frei Seyende. Dieſe Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn ſelbſt iſt, iſt allerdings nicht die Materie, die wir jetzt vor uns ſehen, die geformte und mannichfach gebildete, alſo namentlich auch nicht die ſchon körperliche Materie; was wir als Anfang und erſte Potenz, als das Nächſte am Nichts, bezeichnen, iſt vielmehr ſelbſt die Materie dieſer Materie, der ſchon geformten nämlich und uns ſinnlich erkennbaren, mit ſinnlichen Eigenſchaften ausgeſtatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn jene Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn überhaupt iſt, wird, wie wir bald ſehen werden, unmittelbar zum Gegenſtand eines Proceſſes, in welchem ſie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem ſie dazu wird, nimmt ſie jene ſinnlich erkennbaren Eigenſchaften an. Dieſem erſten Realen nun, dieſem erſten Etwas-ſeyn ſteht das Ideale entgegen, das inſofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) iſt, aber weil es das dem Etwas entgegengeſetzte, das als ſolches geſetzte Nichts oder reine Weſen iſt, inſofern iſt es doch eben darum ſelbſt auch Etwas: wir werden ſagen, oder vielmehr in der erſten Entwicklung dieſer Philoſophie wurde geſagt, dieſes als ſolches geſetzte reine Weſen — das gegen die Materie als nichts iſt — ſey das Licht. Das Licht iſt gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; daſſelbe, was in der Materie

Digitized by Google

als etwas iſt, iſt in dem Licht als nichts, und inſofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein ideale geſetzt. Das Licht iſt offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypotheſen es herabgeſetzt haben. Wenn ſelbſt Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen Richtungen nicht bloß, ſondern in jedem Punkt ihrer Subſtanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwiſchenräume erklären, ſo müßte der durchſichtige Körper von jedem Punkt ſeiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt ſeyn (denn in jedem Punkt ſeiner Oberfläche iſt er durchſichtig), alſo er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus ſeyn. (Eben jetzt iſt auch die beobachtende Phyſik geneigter, die Immaterialität des Lichts als ſeine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, inſofern freilich nicht Materie iſt, aber das Accidens einer Materie, was als Hypotheſe für den Calcül gewiſſe Erleichterungen gewährt, und eben nur ſo weit zuläſſig iſt, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie ſogar beſtimmt, ob ſie gleich nie einen dieſer Atome geſehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerſtrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorſtellung eines undulirenden Mediums zu ſubſumiren. Die Naturphiloſophie erklärt das Licht nicht für immateriell in dem Sinn, daß es bloß Accidens, ſondern es iſt ihr auch Subſtanz, aber immaterielle — wie Spinoza ausgedehnte und denkende Subſtanz).

Das Licht iſt alſo ſelbſt nicht Materie, aber es iſt im Idealen eben das, was die Materie im Realen iſt; denn es erfüllt den Raum auf ſeine, d. h. auf ideale Weiſe gerade ſo nach allen Dimenſionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht iſt alſo der Begriff der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß ſubjektiv, ſondern es iſt der ſelbſt objektiv geſetzte Begriff der Materie, eine Beſtimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem ſie Veranlaſſung gibt, einen weſentlichen Fortſchritt dieſer Philoſophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu ſetzen.

Carteſius und ſein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von

Digitized by Google

der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeschlossen. Aber z. B. das Licht ist in der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geistes oder des Denkens, und wenn wir diesen unbestimmten Begriff eines Analogon auf einen bestimmten Begriff reduciren, so ist das Licht gar nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieselbe Weise hatte Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er seiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft existirt, das Ich auch als die Substanz oder als das letzte Wesen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müssen, daß auch sie wahrhaft nur existire, inwiefern sie innerlich oder ihrem Wesen nach = Ich, Subjekt-Objekt sey. Er hätte dieß behaupten müssen, wenn er ihr nicht alle Realität außer unsern Vorstellungen abgesprochen hätte. Also auch Fichte kannte nichts Subjektives als nur in dem menschlichen Ich oder Geist, während man z. B. von dem Licht sagen kann, es sey ein Subjektives, aber ein in die Natur selbst Gesetztes, das, worin die Natur gegen sich selbst subjektiv oder Subjekt ist, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas bloß Objektives — bloßes Nicht-Ich sey. Denn das Ich ist gleichsam das Ich oder das erste Subjektive der Natur — das erste Subjektive außer uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre ist ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, sondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der mir objektiven Welt, zu der Welt, die für mich, der bereits auf eine höhere Stufe erhoben ist, als objektiv sich verhält, die aber in sich selbst auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z. B. gegen das menschliche Wissen, also überhaupt nur relativ, beziehungsweise gehört das Licht zur reellen Welt, für sich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, ist es in seiner Art oder Potenz ebensowohl ein Ideales, als das menschliche Denken in seiner Potenz ein Ideales ist.

Aus den bisherigen Bestimmungen hat sich nun also ergeben, daß die ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens, oder, da in diesem das Leben des Subjekts besteht, daß die ersten Momente dieses Lebens Momente der Natur sind. Hieraus folgt also, daß diese

Digitized by Google

Philoſophie mit ihren erſten Schritten in der Natur iſt, oder von der Natur anfängt — natürlich nicht um in ihr zu bleiben, ſondern um in der Folge durch immer fortſchreitende Steigerung ſie zu übertreffen, über ſie hinauszukommen, und zum Geiſt, in die eigentlich geiſtige Welt, ſich zu erheben. Dieſe Philoſophie konnte alſo in ihrem Anfang Naturphiloſophie heißen, aber die Naturphiloſophie war nur der erſte Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war ſelbſt nur die eine Seite des Univerſums oder der abſoluten Totalität, in welcher erſt das abſolute Subjekt ganz verwirklicht iſt, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geiſtes war die andere Seite. Die Philoſophie mußte in die Tiefen der Natur hinabſteigen, nur um ſich von dort aus zu den Höhen des Geiſtes zu erheben. Die andere Seite des Syſtems war alſo die Philoſophie des Geiſtes. Wenn man daher das ganze Syſtem Naturphiloſophie nannte, ſo war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem Syſtem das Vorausgehende, das Erſte, aber inſofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde ſchwer, dieſem Syſtem einen Namen zu finden, weil es eben die Gegenſätze aller früheren Syſteme in ſich aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus ſelbſt einen Realismus zur Baſis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, alſo in dem exoteriſchen Theil meiner erſten Darſtellung dieſes Syſtems, hatte ich es das abſolute Identitätsſyſtem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einſeitiges Reales noch ein einſeitiges Ideales behauptet werde, ſondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch dieſe Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Syſtems eindrangen, benutzt, um daraus zu ſchließen, oder dem ununterrichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in dieſem Syſtem alle Unterſchiede, namentlich jeder Unterſchied von Materie und Geiſt, von Gutem und Böſem, ſelbſt von

Digitized by Google

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach diesem System sey im gemeinen Sinn alles eins. Ich setze nun übrigens die Darstellung desselben fort.

Wir hätten also nun die zwei ersten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des ersten noch mit oder von sich selbst Befangenseyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des als frei und unbefangen gesetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das ganze oder das absolute Subjekt seyn kann, eben weil es das schon als solches gesetzte ist. Denn das absolute Subjekt ist noch rein unendlich, also auch noch nicht als solches gesetzt. Es ist nun zu zeigen, wie von diesem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeschritten. Hier kommt dann zuerst das eigentliche Princip des Fortschreitens oder die Methode zur Sprache, welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden könnende (weil alle Formen da sind), also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt sey, denn was im Lauf der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv gesetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese erschöpft sich.

Sie sehen von selbst, daß diese Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophirende Subjekt — der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem ihm inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So steht nun auch — im gegenwärtigen Moment noch — das Licht, d. h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als Subjekt dem Objekt, entgegen. Aber dieses Ideale muß nun auch selbst zu dem Objekt hinzutreten — objektiv werden, damit auf diese Art das

Digitized by Google

ganze, das vollkommene Objekt entstehe. In diesem ersten Idealen ist schon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterscheidbar wird, als jenes selbst real geworden ist. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d. h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbstseyns zu berauben, nicht ohne ein Drittes hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide selbst nur noch Accidenzen oder Attribute sind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein selbst-Seyendes war — Materie und Licht — diese beiden sollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinschaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten seyn, beide gemeinschaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Diese Beraubung ihres Selbstseyns kann sich nun aber die Materie, daß ich so sage, nicht ohne Widerstand gefallen lassen. Damit ist also ein Proceß gesetzt, in welchem, wie ich schon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen Grundlage eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieser Moment wurde der dynamische Proceß genannt, der auch wieder seine Momente hat. Als Erscheinungen dieser Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetische, der elektrische und der chemische angesehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Processes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterscheiden, diese drei Momente wurden angenommen auch als Momente der ursprünglichen Entstehung der geformten und differenten (mit unterscheidbaren Eigenschaften ausgestatteten) Materie. Ich nannte sie in dieser Beziehung die drei Kategorien aller materiellen Entstehung oder die drei Kategorien der Physik. Dieser dynamische Proceß nun aber ist bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenseitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z. B. ist nur das Phänomen, in welchem es der widerstrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität gesetzten höheren Bestimmungen immer wieder auszulöschen und zu vernichten. Im dynamischen

Digitized by Google

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbſtrealität; von dem Moment an aber, wo ſie ihre Selbſtändigkeit oder ihren ſelbſtändigen Gegenſatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide ſich als die bloßen gemeinſchaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieſes Subjekt A^3 nennen. Es iſt das Subjekt oder der Geiſt der organiſchen Natur, der Geiſt des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den ſeinigen wirkt. Dabei kommt alſo die Materie nicht mehr als Subſtanz in Betracht; in der That iſt der Organismus nicht durch die materielle Subſtanz, die beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art oder Form ſeines materiellen Seyns — iſt er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Subſtanz, oder für das Leben iſt die Form das Weſentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz zum Zweck, ſondern die Erhaltung der Subſtanz in dieſer Form, in welcher ſie eben Form der Exiſtenz der höheren Potenz (A^3) iſt.

Der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch Werkzeug, als Organ eines Höheren iſt. In dem früheren Moment — noch im dynamiſchen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf. Ein unorganiſcher Körper kann in elektriſchem Zuſtand ſeyn oder nicht ſeyn ohne Nachtheil für ihn ſelbſt, dagegen ſind die Thätigkeitsformen der organiſchen Materie ihr weſentlich; ein Muskel z. B. ohne Contraktions- und Expanſionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als ſolches nur in der Spannung gegen das Ideale da iſt, ſo exiſtirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet ſind, weder mehr das eine noch das andere als ſolches, ſondern nur das Dritte, in dem ſie eins ſind, zu dem ſie beide ſich gleichſam verſtändigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

Digitized by Google

Aber dieſe Unterordnung kann auch nur ſtufenweiſe, alſo durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer ſucht die Materie ihre Selbſtändigkeit zu behaupten, wie z. B. in jenen unorganiſchen Abſätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt ſind; das Unorganiſche, d. h. die ein Selbſtſeyn affektirende Materie, iſt hier ſchon in den Dienſt des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu ſeyn. Das Knochenſyſtem der höheren Thiere iſt eben dieſes nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganiſche, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich iſt und als Schale und Gehäus erſcheint. Das Thier auch der höheren Klaſſe enthält in der Verſchiedenheit ſeiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiſcenzen der Stufen, über welche der geſammte organiſche Naturproceß emporgeſtiegen iſt. Während des Proceſſes, durch den die organiſche Natur ſelbſt entſteht, verhält ſich jenes Höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil ſubjektiv, denn noch iſt es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu ſeinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, ſind durch die verſchiedenen Organiſationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollſtändigen Entwicklung des Syſtems der Unterſchied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thieriſchen Organiſationen ſelbſt erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Unterſuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organiſchen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich hier nicht einlaſſen, wo jenes Syſtem nicht mehr ſelbſt Zweck iſt, ſondern bloß für den geſchichtlichen erörtert wird).

Dieſe Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende ſich darſtellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen Stufe, alſo zum Mittel herabgeſetzt wird, dieſe Lehre, die, ſo einfach und in der unmittelbaren Natur jedes Fortſchritts gegründet ſie iſt, gleichwohl zuerſt eine Sache der Philoſophie

Digitized by Google

war und von dieſer ausgeſprochen wurde, iſt jetzt bereits in die Naturforſchung gedrungen und im weiteſten Umfang angewendet.

Hat nun der (organiſche) Proceß ſein Ziel erreicht, ſo tritt auch jenes bisher Subjektive ſelbſt wieder zum Objekt hinzu, ſein Reich, ſeine Herrſchaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entſtehen jetzt keine urſprünglichen Organiſationen mehr. Inſofern iſt auch hiſtoriſch dieſes urſprünglich organiſirende, Organiſationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organiſchen Lebens gehört alſo in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der folgenden Periode ſelbſt noch zur objektiven Welt, und iſt inſofern Gegenſtand, ſogar der empiriſchen Naturforſchung. Der Moment, wo jenes bis jetzt Höchſte, das A^3, nun ſelbſt auch ganz objektiv wird, alſo einem noch höheren Subjekt ſich unterordnet, iſt — die Geburt des Menſchen, mit welchem die Natur als ſolche vollendet iſt und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der Anfang der Natur war eben jenes erſte Etwas-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung deſſelben in ſeiner Selbſtändigkeit oder Subſtantialität, ging nur dahin, es ſelbſt wieder zur bloßen Exiſtenzform eines Höheren zu machen. Nachdem alſo dieſes erſte Seyn von ſeiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren ſich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht iſt, die es im Organiſchen ſchon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, ſo iſt der Naturproceß als ſolcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeſchloſſenes vor ſich hat; die höhere Potenz, die nun wieder über dieſer Welt des Seyns ſich erhebt, hat zu dieſer nur noch einen **idealen** Bezug, oder ſie kann nur noch Wiſſen ſeyn. Denn was ſich gegen das geſammte Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wiſſen ſeyn. Wir hätten alſo jetzt das Subjekt bis zu dem Punkt gebracht, wo es reines Wiſſen iſt, oder wo es dasjenige iſt, deſſen Seyn eben nur noch im Wiſſen beſteht, das wir nicht mehr nachweiſen können als ein Ding oder als

Digitized by Google

Materie (hier war die Immaterialität der Seele oder deſſen, was in uns unmittelbar nur noch Wiſſen iſt, beſſer und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Exiſtenz dieſes Einfachen und Immateriellen, wie ſie es nannten, ſelbſt nur eine zufällige war, während ſie in jener Folge als eine nothwendige einleuchtet — es muß in dieſer Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabſinkt, wo es nur noch Wiſſen, alſo reines Wiſſen, d. h. reiner Geiſt iſt, und wo es alles, was es außerdem und unmittelbar ſeyn könnte, bereits außer ſich, als ein Anderes vor ſich, als ein für es ſelbſt Objektives hat. Dennoch bleibt es zwar nur in idealer, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun vor ſich hat; denn es iſt reines Wiſſen eben nur, weil es das geſammte Seyn ſchon außer ſich hat; denn an ſich iſt es nicht ein anderes, ſondern daſſelbe Subjekt, das in ſeinem erſten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erſchienen; könnte man alſo dieſe früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, ſo würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde — auf dieſer beſtimmten Stufe — zu dieſer Potenz ſeiner ſelbſt abermals erhoben, wieder als reines Wiſſen ſeyn; es iſt als reines Wiſſen geſetzt nicht an ſich, ſondern nur vermöge dieſer Stufe, d. h. inwiefern es jene Momente vor ſich hat, inwiefern es an dieſen, die in ihm, dem abſolut oder an ſich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es ſich von dieſen ſchon gereinigt, ſie außer ſich, alſo zugleich von ſich ausgeſchloſſen hat, es iſt als reines Wiſſen nicht an ſich, ſondern nur durch ſeine Potenz, als A^4, als welches es aber ſich ſelbſt in den früheren Potenzen vorausſetzt. Eben darum ſteht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten, in unmittelbarem Bezug aber zu dem, in welchem allein der Schluß und das Ende des vorhergehenden Seyns iſt, alſo zu dem Menſchen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als ſeine unmittelbare Baſis feſthalten) — es iſt alſo reines Wiſſen, das zwar auf die ganze Natur ſich bezieht, ſeine unmittelbare Beziehung aber nur

Digitized by Google

zum Menſchen hat und inſofern menſchliches Wiſſen iſt. Hiermit entſteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu ſeyn. Aber der Unterſchied iſt, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen iſt.

Die erſte Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche ſeyn, die zweite das als ſolches geſetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte — Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, objektiv oder real iſt, ſo wird hier (in der nun anfangenden geiſtigen Welt) Reales und Ideales der Entgegenſetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales ſeyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes beſtimmt haben, iſt unmittelbar nur reines Wiſſen, als ſolches unendlich und in völliger Freiheit; inſofern ſteht es wieder an demſelben Punkt wie das erſte in ſeiner reinen Freiheit und Unendlichkeit geſetzte Subjekt, aber es ſteht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menſchlichen Weſen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele deſſelben zu werden, iſt es auch genöthigt, an allen Beſtimmungen, Verhältniſſen und Begrenzungen deſſelben theilzunehmen, und auf dieſe Weiſe, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, ſich ſelbſt zu verendlichen, und obgleich es ſelbſt immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrſchenden Nothwendigkeit (ideal) ſich zu verwickeln. Aus dieſem Verhältniß nun des in ſich unendlichen Wiſſens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug ſteht, wurde das ganze Syſtem der nothwendigen Vorſtellungen, ſo wie der Begriffe, nach welchem ſich die objektive Welt dem menſchlichen Bewußtſeyn beſtimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretiſche Seite des menſchlichen Bewußtſeyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantiſchen Vernunftkritik, oder was in dieſer Inhalt der geſammten theoretiſchen Philoſophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Geſammtſyſtem aufgenommen. Aber indem nun auf dieſe Weiſe das an ſich freie und unendliche Wiſſen ſich den Endlichen einbildet und durch ein

Digitized by Google

neues Herabsinken in die reale Welt sich mit der Nothwendigkeit befängt und nun selbst als nothwendiges und gebundenes Wissen erscheint: so wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen, nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit *als* das freie, als zweite Potenz seiner selbst und *außer* jener Nothwendigkeit, als sie selbst beherrschend, behandelnd und begreifend gesetzt; der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist; die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln setzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht sich der Mensch sein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenständlich und erhebt sich *über* dasselbe; was *im* Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es *Ihnen* früher oder bisher nicht klar gewesen seyn sollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes selbst Objektivwerden eines so eben noch Subjektiven geschehe, so haben *Sie* hier ein ganz naheliegendes Beispiel. (Bild der magnetischen Linie).

In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendigkeit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das Subjekt von eben dieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns. Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darstellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geschichte* hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.

Hier also war der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie überging, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die

Bedeutung dieſes Gegenſatzes, wo dann insbeſondere auch der Staat als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwiſchen beiden ringenden Menſchheit, und endlich die Geſchichte ſelbſt als der große Proceß, in den die ganze Menſchheit verwickelt iſt, zur Sprache kam. Und ſo wurde denn dieſelbe Philoſophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphiloſophie war, hier Philoſophie der Geſchichte. In dieſer zeigte ſich, daß eine ſchrankenloſe Freiheit, die durch keine Geſetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer troſtloſen und verzweiflungsvollen Anſicht der Geſchichte führe. Hier, wo die höchſte und am meiſten tragiſche Diſſonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns ſelbſt wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier ſieht der Menſch ſich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher iſt denn die menſchliche Freiheit; die Pflicht ſelbſt könnte ihm nicht gebieten, ſobald ſie entſchieden habe, über die Folgen ſeiner Handlung ruhig zu ſeyn, wenn er ſich nicht bewußt ſeyn dürfte, daß ſeine Handlung zwar von ihm, von ſeiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieſer Handlung für ſein ganzes Geſchlecht ſich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig iſt, welches durch die freieſte, ja geſetzloſeſte Handlungsweiſe des Individuums hindurch eine höhere Geſetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne dieſe Vorausſetzung würde nie ein um die Folgen ſeiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern; ohne dieſe Vorausſetzung könnte nie ein Menſch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre ſie ihm ſelbſt durch die heiligſte Pflicht vorgeſchrieben. Hier wird alſo für die Geſchichte ſelbſt eine Nothwendigkeit gefordert, die auch gegen die moraliſche Freiheit noch beſteht und ſich behauptet, die alſo nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben iſt) ſeyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil ſie ſelbſt nicht (wie menſchliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, ſondern abſolut frei gegen ſie, immer Vorſehung, alſo immer und

Digitized by Google

gegen alles Subjekt — reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als Sich, sondern als über Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang schon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch seyn, das Verhältniß dieses seiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden — weil nie Objekt werden könnenden — Subjekts zum menschlichen Bewußtseyn zu zeigen; denn irgend ein Verhältniß zu diesem mußte ihm zukommen. Da aber bereits ausgesprochen ist, daß es selbst nie und durch keinen weiteren Fortschritt zum Objekt werden könne, sondern als herrschend über allem stehen bleibe, so läßt sich kein weiteres Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn als das der bloßen Manifestation denken. Denn da es nicht mehr selbst Objekt wird oder werden kann, so kann man nur sagen, daß es sich manifestire. Es fragt sich also, ob im menschlichen Bewußtseyn solche Manifestationen oder, um einen Leibnizischen Ausdruck zu brauchen, der hier passender angewendet seyn möchte, ob solche Fulgurationen jenes Höchsten, über alles Erhabenen im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen sind, Erscheinungen, in denen das menschliche Selbst sich als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten verhält; denn was sich bloß manifestirt, wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortschritts). Nun müssen wir uns erinnern, daß jenes höchste Subjekt zwar an sich nur Eines ist, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns stehenden Universums unter drei Gestalten gedacht werden kann; denn es ist, eben weil das Höchste, und weil alles unter ihm, ebensowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geistigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter sich Begreifende ist.

Digitized by Google

Als Hervorbringendes nun wird es sich im Menschen manifestiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird sich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, sie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geistes, ja der höchsten Ideen selbst zu seyn — so weit geht die bildende Kunst bloß *als* solche, aber 2) in der Poesie, welche von der bildenden Kunst vorausgesetzt wird, und zu welcher jene selbst wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß steht, in der Poesie wird es sich manifestiren als Geist, welcher Gewalt hat auch den Stoff selbst hervorzubringen oder zu schaffen.

Die höchste Wahrheit und Trefflichkeit des plastischen Kunstwerks besteht nicht in der bloßen Uebereinstimmung mit dem Geschöpf oder geschöpflichen Vorbild, sondern darin, daß der Geist der Natur selbst es hervorgebracht zu haben scheint; in ihm offenbart sich also eine Thätigkeit, die selbst nicht mehr geschöpflicher Art ist, sondern in der man den Schöpfer zu sehen glaubt. In dem höchsten Werk, der mit Kunst vereinigten Poesie — in dem höchsten Werk der *Dichtkunst*, der Tragödie, erscheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenschaften, wo für die Handelnden selbst die Stimme der Vernunft verstummt, und Willkür und Gesetzlosigkeit immer tiefer sich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit sich verwandeln — mitten unter allen diesen Bewegungen erscheint der Geist des Dichters als das stille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigsten Bewegung selbst unbewegliche Subjekt, als weise Vorsehung, welche das Widerspruchvollste doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier also manifestirt sich jenes Höchste als Genius der *Kunst*. Ist nun die Kunst das Objektivste menschlicher Thätigkeit, so ist die *Religion* die subjektive Seite derselben, inwiefern diese nicht, wie jene, darauf geht, ein *Seyn*, sondern im Verhältniß zu jenem höchsten Subjekt alles Seyende als nicht seyend zu setzen. Hier offenbart sich also jenes höchste Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts versinkt, als solches offenbart es sich in der Begeisterung jener sittlich-religiösen Heroen, durch welche die Menschheit selbst verherrlicht und als göttlich erscheint.

Digitized by Google

Es gibt eine dritte menſchliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunſt und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in ſich vereinigt — die Philoſophie. Sie iſt objektiv wie die Kunſt, denn ſie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in keiner bleibenden Schöpfers. Sie iſt ſubjektiv wie die Religion, weil ſie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als ſeyend ſetzt, um es am Ende dem höchſten Subjekt, der an ſich ſelbſt der höchſte Geiſt iſt, zu überantworten.

Kunſt, Religion und Philoſophie, dieß ſind die drei Sphären menſchlicher Thätigkeit, in denen allein der höchſte Geiſt als ſolcher ſich manifeſtirt, er iſt der Genius der Kunſt, der Genius der Religion, der Genius der Philoſophie. Dieſen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch urſprüngliche Begeiſterung zugeſtanden (alle andere Begeiſterung iſt ſchon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einſtimmige Zeugniß aller Zeiten, ſo iſt auch Platon von ſeiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchſte Subjekt nicht in einer jener beſonderen Beziehungen, ſondern ſchlechthin und allgemein, ſo bleibt uns für daſſelbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterſchied geben, der Name des Gottes — nicht bloß Gottes, nicht θεοῦ, ſondern τοῦ θεοῦ, des beſtimmten Gottes, deſſen, der Gott iſt. In dieſem Begriff endigt alſo die Philoſophie, er iſt, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichſam als ebenſoviel ſucceſſive Herrſcher verſchwunden und untergegangen ſind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philoſophie ruht von ihrer Arbeit und gleichſam ihren Sabbath feiert.

Auf dieſe Weiſe war alſo von dem Tiefſten, das ſich uns darſtellt, bis zu dem Höchſten, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, Eine Linie, Ein ſtetiger und nothwendiger Fortſchritt dargethan. —

Mit dem zuletzt vorgetragenen Syſtem wird ſich auch heutzutage noch jeder, der es in ſeiner ächten und urſprünglichen Geſtalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerſeits wird ihm gleichſam unmöglich ſcheinen, daß dieſes Syſtem falſch ſey, von der anderen wird

Digitized by Google

er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigstens als das letzte wahre auszusprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewissen Begrenzung, nicht aber unbedingt und schlechthin. Es wird also, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, sich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem System 1) hinsichtlich seines Umfangs nicht absprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weise Gegenstand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts ausgeschlossen hat, und daß es außerdem im Besitz einer Methode ist, durch die es sich der Vollständigkeit seiner Erfassung versichert; man kann sogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menschlichen Erkenntniß schon zum voraus den Ort und gleichsam die Stelle enthalte. Was 2) die Methode betrifft, so war durch diese selbst dafür gesorgt, der Subjektivität des Philosophen keinen Einfluß zu gestatten. Es war der Gegenstand selbst, der sich nach einem ihm inwohnenden Princip fortbestimmte, es war der nach innerem Gesetz fortschreitende Gedanke, der sich seinen Inhalt gab. 3) Der Form nach war durch dieses System zuerst in die Philosophie eingeführt der Begriff des Processes und von Momenten dieses Processes. Sein Inhalt war die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinn sich bewußtes Subjekt, als Vorsehung stehen blieb. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorstellung durch den subjektiven Fichteschen Idealismus angethan, wie das Bewußtseyn durch die frühere absolute Entgegensetzung von Natur und Geist sich zerrissen, nicht weniger aber durch den krassen Materialismus und Sensualismus, der sich eben damals über das übrige Europa (außer Deutschland) verbreitet hatte, sich verletzt fühlte, so begreift man, daß dieses System im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein späteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals errungen werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutschland gleichsam zum Glaubensartikel aller

Digitized by Google

höher denkenden und fühlenden Menschen geworden ist. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns *erkennt*, dasselbe ist mit dem, was erkannt *wird*.

Da jene Philosophie die gesammte Wirklichkeit — Natur, Geschichte, Kunst — alles Niederere und Höhere umfaßte, also dem Menschen gleichsam sein ganzes Wissen vor Augen stellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geist der andern Wissenschaften wirken, und man kann wohl sagen, daß es nicht bloß in der Philosophie als *solcher*, daß es eine Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.

Die früheren mechanischen und atomistischen Hypothesen in der Physik ließen für die Naturerscheinungen fast kein anderes Interesse als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu solchen Theoretikern sagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch diese Körperchen, diese Figuren derselben, diese feinen Materien, diese bald so, bald anders gebohrten, in dieser oder jener Richtung mit Klappen versehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle diese Anstalten selbst gemacht sind, wie die Natur in solchen Taschenspielereien sich gefällt.

Glücklicherweise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen, tieferen Ansichten der Natur, nach welcher auch sie ein Autonomisches, ein sich selbst Setzendes und Bethätigendes ist, die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagungen der Philosophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgensten Processe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, schien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Interesse

verwandelt hatte, so gefiel man sich nicht weniger, die Geschichte als das zufälligste Spiel gesetzloser Willkür, eines sinn- und zwecklosen Treibens erscheinen zu lassen, ja derjenige Gelehrte galt als der geistreichste, der das Sinnlose, ja Unsinnige der Geschichte am meisten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die historische Erscheinung war, desto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Ursachen zur Erklärung derselben aufzubringen wußte. Dieß war besonders so ziemlich der herrschende Geist der Universitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. Eine große Ausnahme dieser Art war Johannes v. Müller, den, während mehr oder weniger alle Stände sich selbst untergruben, aber besonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den positiven Fächern sich gleichsam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geistes ihre eigne Wissenschaft verächtlich zu machen, den, sage ich, während einer solchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geschichte davor bewahrt hatte, in diesen Ton einzustimmen, aber es war auch höchstens seine Gelehrsamkeit, die Anerkennung fand, seinen Geist zu würdigen war einer späteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Interesse der Wissenschaften steigt immer in dem Verhältniß, in welchem man sie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchste aller Wissenschaften, die Philosophie, fähig sieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverstand sich Mühe geben, ihre specielle Wissenschaft so weit möglich von der Philosophie loszureißen, wissen nicht, was sie thun; denn die Achtung, in der sie ihre Wissenschaft sehen, und bei der sie sich wohl befinden, ist selbst nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgesprochen, doch in Folge der früheren philosophischen Entwicklungen als vorhanden gesehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorstand, so mußte er sich zuerst in den höheren, eben darum sensibeleren Organen (in Poesie und Philosophie) ankündigen, wie zarte und geistiger organisirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorstehende Gewitter und andere physische Ereignisse eher als materieller organisirte empfinden. Goethe war wohl der erste Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine isolirte, nicht bloß seiner Zeit, sondern

Digitized by Google

zum Theil ſogar ſich ſelbſt unbegriffene Erſcheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm ſelbſt erſt die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch ſie geweckte Geiſt ſucceſſiv alle Wiſſenſchaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch Herder verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die dieſe neue geiſtige Bewegung zum Theil ohne Wiſſen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß dieſe Philoſophie in der Geſtalt, in welcher ſie zuerſt eine faſt allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher ſich in ihrer Wirkung gehemmt ſah, einen abſtoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils ſinnloſen und ungerechten Angriffe, denen ſie von vielen Seiten ausgeſetzt war, wohin z. B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß ſie Spinozismus, Pantheismus ſey — nicht dieſe Angriffe konnten ſie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverſtand, in dem ſie ſich über ſich ſelbſt befand, indem ſie ſich für etwas gab, oder (man könnte eher ſagen) ſich für etwas anſehen ließ, was ſie nicht war, was ſie dem urſprünglichen Gedanken nach nicht ſeyn ſollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem jede Philoſophie mit dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſeyn immer entweder in Uebereinſtimmung oder in Conflikt ſich finden wird, iſt die Art, wie ſie ſich über das Höchſte, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun Gott in der zuletzt vorgetragenen Philoſophie? Zunächſt die Stellung eines bloßen Reſultats, des höchſten und letzten, alles abſchließenden Gedankens — ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphyſik gehabt, und die ihm auch Kant gelaſſen hatte, dem Gott bloß der zur formalen Abſchließung der menſchlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen Syſtem war Gott jenes zuletzt als Subjekt, als über alles ſiegreich ſtehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabſinken kann; eben dieſes Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geſchichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Reſultat ſchien, und dieſes Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als

Digitized by Google

ein Fortſchreiten im bloßen Denken), es wurde ſogar als realer Proceß vorgeſtellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Reſultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphyſik war, aber ich kann ihn nicht als Reſultat eines objektiven Proceſſes denken; dieſer als Reſultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott iſt, nicht etwas außer Sich (praeter se), er könnte höchſtens ſich ſelbſt zur Vorausſetzung haben; nun hat er aber in jener Darſtellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu ſeiner Vorausſetzung. Hieraus — aus dem Letzten — folgt, daß dieſer Gott am Ende denn doch beſtimmt werden muß, als der auch ſchon im Anfang war, daß alſo jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang ſchon Gott iſt, eh' es im Reſultat auch als Gott geſetzt wird — daß in dieſem Sinn allerdings alles Gott iſt, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott iſt, nur nicht als Gott — alſo Gott nur außer ſeiner Gottheit oder in ſeiner Entäußerung, oder in ſeiner Anderheit, als ein anderer von ſich ſelbſt, als welcher er erſt im Ende iſt. Wird nun aber wieder dieß angenommen, ſo zeigen ſich folgende Schwierigkeiten. Theils iſt Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigſtens gerade um als Gott zu ſeyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu ſehr vor den Kopf ſtößt, als daß es je auf allgemeine Zuſtimmung rechnen könnte. Die Philoſophie iſt aber nur Philoſophie, um allgemeine Verſtändigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zuſtimmung zu erhalten, und jeder, der eine philoſophiſche Lehre aufſtellt, macht dieſen Anſpruch. Man kann freilich ſagen: der Gott begibt ſich in dieſes Werden, eben um ſich als ſolchen zu ſetzen, und dieß muß man freilich ſagen. Aber ſowie dieß ausgeſprochen iſt, ſieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht als ſolcher war (dem widerſpricht aber wieder das allgemeine religiöſe Bewußtſeyn), oder man leugnet, daß je eine ſolche Zeit geweſen, d. h. jene Bewegung, jenes Geſchehen wird als ein ewiges Geſchehen erklärt. Ein ewiges Geſchehen iſt aber kein Geſchehen. Mithin iſt die ganze Vorſtellung jenes Proceſſes und jener Bewegung

Digitized by Google

eine selbſt illuſoriſche, es iſt eigentlich nichts geſchehen, alles iſt nur in Gedanken vorgegangen, und dieſe ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philoſophie ergreifen ſollen; damit ſetzte ſie ſich außer allen Widerſpruch, aber eben damit begab ſie ſich ihres Anſpruchs auf Objektivität, d. h. ſie mußte ſich als Wiſſenſchaft bekennen, in der von Exiſtenz, von dem, was wirklich exiſtirt, und alſo auch von Erkenntniß in dieſem Sinn gar nicht die Rede iſt, ſondern nur von den Verhältniſſen, welche die Gegenſtände im bloßen Denken annehmen, und da Exiſtenz überall das Poſitive iſt, nämlich das, was geſetzt, was verſichert, was behauptet wird, ſo mußte ſie ſich als rein negative Philoſophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philoſophie, welche ſich auf die Exiſtenz bezieht, d. h. für die poſitive Philoſophie, außer ſich frei laſſen, ſich nicht für die abſolute Philoſophie ausgeben, für die Philoſophie, die nichts außer ſich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis ſich die Philoſophie hierüber ins Klare ſetzte, denn alle Fortſchritte in der Philoſophie geſchehen nur langſam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Epiſode, die dieſer letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigſtens das Nothwendige zu erwähnen iſt.

Digitized by Google

Hegel.

Die so eben dargestellte Philosophie, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen konnte, wenn sie sich als Denk- oder Vernunftwissenschaft und Gott, zu dem sie ans Ende gelangte, als das bloß logische Resultat ihrer früheren Vermittlungen darstellte, erhielt, indem sie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falsches, sogar ihrem eignen ursprünglichen Gedanken widersprechendes Ansehen (daher die veränderlichen und höchst verschiedenen Urtheile, die über sie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß sie sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische erkläre, als Hegel eben dieß als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß logische Natur jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er sich dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte er den entschiedenen Uebergang zur positiven Philosophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in seiner Reinheit da seyn, ohne sogleich den positiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der

Digitized by Google

Begriff alles sey und nichts außer sich zurücklasse. Hegels eigne Worte sind diese: „Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit ist. Die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anspruch auf Erkennen herein. Das Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand nur das Seyende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) — die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein Objekt, sofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darstellt, Widerstand leisten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs ist die allgemeine absolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d. h. selbst nur der Begriff zu seyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen protestirt Hegel aufs eifrigste), sondern die Bedeutung der Sache selbst, und wie es in den Zendschriften heißt: der wahre Schöpfer ist die Zeit, so kann man Hegeln allerdings nicht vorwerfen, nach seiner Meinung sey Gott ein bloßer Begriff, seine Meinung ist vielmehr: der wahre Schöpfer ist der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer diesem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden suchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logischen Philosophie doch nicht anders seyn konnte, bloß im Begriff gesetzt sey. Gott war ihm nicht sowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott sey. Seine Meinung ist: Gott ist nichts anderes, als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt, aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird.

So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie als die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr versichert: sie sey die Philosophie,

Digitized by Google

die ſchlechthin nichts außer ſich zurücklaſſe; ſeine Philoſophie ſchreibt ſich die objektivſte Bedeutung und insbeſondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu — die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſeine Philoſophie erreicht. Ja er geht ſo weit, ſelbſt eine Erkenntniß der chriſtlichen Dogmen ſeiner Philoſophie zuzuſchreiben: in dieſer Hinſicht iſt wohl ſeine Darſtellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendſte, welche kürzlich folgende iſt. Gott der Vater, vor der Schöpfung, iſt der rein logiſche Begriff, der in den reinen Kategorien des Seyns ſich verläuft. Dieſer Gott aber muß ſich, weil ſein Weſen in einem nothwendigen Proceß beſteht, offenbaren, dieſe Offenbarung oder Entäußerung ſeiner ſelbſt iſt die Welt, und iſt Gott der Sohn. Aber Gott muß auch dieſe Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logiſchen iſt — ſo wenig hat Hegel den bloß logiſchen Charakter des Ganzen dieſer Philoſophie erkannt, daß er mit der Naturphiloſophie aus ihr herauszutreten erklärte) — Gott muß auch dieſe Entäußerung, dieſe Negation ſeines bloß logiſchen Seyns wieder aufheben und zu ſich zurückkehren, welches durch den Menſchengeiſt geſchieht in der Kunſt, in der Religion und vollſtändig in der Philoſophie, und dieſer Menſchengeiſt iſt zugleich der heilige Geiſt, wodurch Gott erſt zum vollkommenen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt.

Sie ſehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philoſophie eingeführt, verſtanden, und wie er auf die entſchiedenſte Weiſe als objektiver und realer genommen iſt. Für ſo verdienſtlich man daher auch die Anwandlung anſchlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logiſche Natur und Bedeutung der Wiſſenſchaft, die er vor ſich fand, einzuſehen, ſo verdienſtlich insbeſondere es iſt, daß er die von der früheren Philoſophie im Realen verhüllten logiſchen Verhältniſſe als ſolche hervorgehoben hat, ſo muß man doch geſtehen, daß in der wirklichen Ausführung ſeine Philoſophie (eben durch die Prätenſion auf objektive, reale Bedeutung) um ein gut Theil monſtroſer geworden iſt, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieſer Philoſophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich ſie — eine Epiſode nannte.

Digitized by Google

Ich habe nun die Stelle des Hegelschen Systems im Allgemeinen bestimmt. Um aber dieß noch bestimmter nachzuweisen, will ich den Hauptgang seiner Entwicklung näher darstellen.

Um also in die Bewegung hineinzukommen, muß Hegel mit dem Begriff auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erst werden soll, am weitesten entfernt ist. Nun gibt es innerhalb des Logischen oder Negativen wieder mehr oder weniger bloß Logisches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter seyn, mehr oder weniger unter sich begreifen kann. Hegel geht also auf das Allernegativste zurück, was sich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigsten zu erkennen, der also, so sagt er, von jeder subjektiven Bestimmung so frei als möglich, insofern der objektivste ist. Und dieser Begriff ist ihm der des reinen Seyn.

Wie Hegel zu dieser Bestimmung des Anfangs kommt, läßt sich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteschen Ich, welches nur das Subjekt unseres, des menschlichen, oder im Grunde für jeden nur das Subjekt des eigenen Bewußtseyns war, — im Gegensatz mit diesem selbst bloß subjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philosophie erklärt worden als objektives (außer uns gesetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von diesem objektiven Subjekt erst fortzuschreiten habe zum subjektiven (zum in uns gesetzten), so war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings bestimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in seiner völligen Objektivität, also er war doch immer das Subjektive, nicht das bloße Objektive, wie Hegel seinen ersten Begriff bestimmt als das reine Seyn. — Jenem System (dem vorausgegangenen) ist das in ihm sich Bewegende nur nicht als solches schon gesetztes Subjekt, sondern, wie früher bemerkt, nur so Subjekt, daß ihm möglich ist auch Objekt zu seyn, insofern noch weder entschieden Subjekt noch

Digitized by Google

entſchieden Objekt, ſondern eine Gleichgültigkeit zwiſchen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichſam vor ſich ſelbſt gedacht, iſt es nicht ſich ſelbſt Objekt, aber eben darum iſt es auch nicht gegen ſich ſelbſt Subjekt (zum Subjekt von ſich ſelbſt, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff iſt, macht es ſich eben ſowohl erſt, als es zum Objekt von ſich ſelbſt ſich erſt macht), es iſt daher auch relativ auf ſich ſelbſt Indifferenz von Subjekt und Objekt (noch nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt, ſo iſt es auch dieſe Indifferenz nicht für ſich ſelbſt, und demnach bloß objektiv, bloß an ſich. Der Uebergang zum Proceß iſt nun, wie Sie wiſſen, eben, daß es ſich ſelbſt als ſich ſelbſt will, und das Erſte im Proceß iſt demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in ſeiner nunmehrigen ſich-ſelbſt-Anziehung. In dieſer Selbſtanziehung iſt das Angezogene (wir wollen es B nennen), d. h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von ſich iſt, nothwendig ein Begrenztes, Beſchränktes (die Anziehung ſelbſt eben iſt das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) iſt eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, ſelbſt außer ſich geſetzt, mit dieſem Seyn befangen, es iſt das erſte Objektive. Dieſes erſte Objektive, dieſes „primum Existens“ iſt aber nur der Anlaß und die erſte Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geiſtigkeit, zu welcher das Subjekt ſich in dem Verhältniß erhebt, als es ſich in jeder ſeiner Formen immer wieder zum Objekt ſchlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es iſt ihm gleichſam nur darum zu thun, jenes ſein erſtes Seyn zu einem ſich angemeſſenen zu erhöhen, es mit immer höheren geiſtigen Eigenſchaften auszuſtatten, in ein ſolches zu verwandeln, in dem es ſelbſt ſich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere feſthielt, ſo kann dieß nicht geſchehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das primum Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem iſt, von welchem zu immer höheren Potenzen

Digitized by Google

des Subjektiven fortgegangen wird, ſo iſt auch hier (von dem im Proceß Erſten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall alſo mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptſache daſſelbe Syſtem aufſtellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivſten zu nehmen ſuchen. Hier begegnet ihm aber, dieſes Objektivſte als Negation alles Subjektiven, als reines Seyn zu beſtimmen, d. h. (wie kann man es anders verſtehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt iſt. Denn daß er übrigens dieſem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja ſogar eine innere, es zu weiteren Beſtimmungen forttreibende Unruhe zuſchreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur etwa ein ſolches, von dem ſich nur noch ſagen läßt, daß es nicht nicht iſt, oder nicht ganz nichts iſt, auf keine Weiſe aber, daß es ſchon etwas iſt — wäre dieß ſein Gedanke, ſo müßte der Fortgang ein ganz anderer ſeyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuſchreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der Gedanke, der mit dem reinen Seyn anfängt, ſeine Unmöglichkeit empfindet, bei dieſem Allerabſtrakteſten und Allerleerſten, wofür Hegel ſelbſt das reine Seyn erklärt, ſtehen zu bleiben. Die Nöthigung von dieſem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn ſchon gewöhnt iſt, alſo mit jener mageren Koſt des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein beſtimmter gedacht wird, ſich nicht zufrieden geben kann; in letzter Inſtanz iſt es alſo nur der Umſtand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geiſt ſelbſt ſchon ein ſolches iſt; alſo es iſt nicht eine in dem leeren Begriff ſelbſt, ſondern es iſt eine in dem Philoſophirenden liegende und ihm durch ſeine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abſtraktion ſtehen läßt. Alſo iſt es eigentlich immer nur der Gedanke, der ſich erſt auf das möglichſte Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder ſucceſſiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Geſammtinhalt der Welt und des Bewußtſeyns zu gelangen ſucht — freilich, wie Hegel vorgibt,

Digitized by Google

nicht in einem willkürlichen, ſondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das ſtillſchweigend Leitende dieſes Fortgangs iſt doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wiſſenſchaft zuletzt ankommen ſoll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr erfaßt haben, und Hegels eigne Philoſophie zeigt, wie manche Seiten dieſer wirklichen Welt er z. B. nicht erfaßt hat; der Zufall iſt alſo von jenem Fortgang doch nicht auszuſchließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren individuellen Weltanſichten des philoſophirenden Subjekts. Es iſt alſo in dieſer angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuſchung, 1) indem dem Gedanken der Begriff ſubſtituirt, und dieſer als etwas ſich ſelbſt Bewegendes vorgeſtellt wird, und doch der Begriff für ſich ſelbſt ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man ſich vorſpiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm ſelbſt liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinſtrebt, und das, wenn der Philoſophirende auch noch ſo ſehr deſſen Bewußtſeyn ſich zu verbergen ſucht, darum nur um ſo entſchiedener bewußtlos auf den Gang des Philoſophirens einwirkt.

Daß nun aber der ſchlechthin erſte Gedanke das reine Seyn ſey, dieß wird daraus bewieſen, daß von dieſem Begriff in ſeiner Reinheit und vollkommenen Abſtraktion gedacht nichts ſich ausſchließen könne — er ſey die reinſte und unmittelbarſte Gewißheit oder die reine Gewißheit ſelbſt noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgeſetzte; es ſey keine Handlung der Willkür, ſondern die vollkommenſte Nothwendigkeit, zuerſt daß Seyn überhaupt, ſodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen ſelbſt triviale, entſchuldigt ſie aber damit: die erſten Anfänge müſſen trivial ſeyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial ſeyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verſtanden wird) — wenn ſie aber trivial heißen könnten, ſo wäre dieß nur, weil ſie allgemein einleuchtend ſind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienſt, in dieſem Sinn trivial zu ſeyn, jene angebliche

Digitized by Google

Nothwendigkeit aber, Seyn überhaupt und in dem Seyn alles Seyn zu denken — dieſe Nothwendigkeit iſt ſelbſt ein bloßes Vorgeben, ſintemal es eine Unmöglichkeit iſt, Seyn überhaupt zu denken, weil es kein Seyn überhaupt gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein beſtimmtes, entweder nämlich bloß weſendes, in das Weſen zurückgehendes, mit dieſem identiſches, oder gegenſtändliches Seyn iſt — eine Unterſcheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun iſt aber von dem ſchlechthin erſten Gedanken das gegenſtändliche Seyn ſchon durch ſeine Natur ausgeſchloſſen, es kann, wie ſchon in dem Wort Gegenſtand liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur für das geſetzt ſeyn, dem es Gegenſtand iſt; das Seyn dieſer Art kann alſo nur das zweite ſeyn; daraus folgt, daß das Seyn des ſchlechthin erſten Gedankens nur das ungegenſtändliche, das bloß weſentliche, das rein urſtändliche ſeyn könne, mit dem eben nichts geſetzt iſt als bloßes Subjekt. Mithin iſt das Seyn des erſten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, ſondern ſchon ein beſtimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbeſtimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verſtanden werden, das weder das weſentliche, noch das gegenſtändliche iſt, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts **gedacht** (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholaſtik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel geſtehe dieß ſelbſt, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen laſſe: das reine Seyn iſt das Nichts. Welchen Sinn er aber auch mit dieſem Satz verbände, auf keinen Fall kann es ſeine Abſicht ſeyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es ſo eben als den abſolut erſten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz ſucht indeß Hegel weiter, d. h. in ein Werden hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: „das reine Seyn iſt das Nichts". Allein, wie ſchon bemerkt, iſt der wahre Sinn nur dieſer: nachdem ich das reine Seyn geſetzt, ſuche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir ſelbſt verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt geſetzt habe. Nicht alſo etwa das Seyn ſelbſt

Digitized by Google

findet sich, sondern ich finde es als das Nichts, und spreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn ist das Nichts. — Untersuchen wir nun die specielle Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das ist an, eh' er sich im Geringsten über die Bedeutung dieses ist erklärt hat. Ebenso wendet Hegel den Begriff Nichts als einen keiner Erklärung bedürftigen, sich von selbst verstehenden an. Entweder ist nun jener Satz (das reine Seyn ist das Nichts) bloß tautologisch gemeint, d. h. das reine Seyn und das Nichts sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, so ist der Satz als ein tautologischer ein nichtssagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann also auch nichts aus ihm folgen. Oder er hat die Bedeutung eines Urtheils, so heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil so viel: das reine Seyn ist das Subjekt, das Tragende des Nichts. Auf diese Weise wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigstens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieses als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektseyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen selbst etwas zu seyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von sich ausschließen, wodurch dieses als ein vom Seyn ausgeschlossenes nun auch ein Etwas würde. Allein so ist es nicht, und der Satz ist also bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn ist, da es das Seyn überhaupt ist, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in diesem Sinne Nichts. Man hat sich nicht über diesen Satz zu verwundern, sondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen soll. Aus dieser Verbindung von Seyn und Nichts soll nämlich das Werden folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichsetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beispiel des Begriffs Anfang erklären. „Die Sache ist, wie er sich ausdrückt, ist noch nicht in ihrem Anfang"[1]. Hier wird also das Wörtlein noch

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erste Ausgabe, S. 39).

Digitized by Google

eingeschaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, so würde der Satz: das reine Seyn ist das Nichts, nur soviel heißen: das Seyn ist hier — auf dem gegenwärtigen Standpunkt — noch das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das Nichtseyn der Sache, wozu er der Anfang ist, nur das noch nicht wirkliche Seyn der Sache ist, nicht aber ihr völliges Nichtseyn, sondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbestimmter Weise, wie Hegel sich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, so würde der Satz: das reine Seyn ist noch das Nichts, bloß so viel heißen: es ist noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja selbst bestimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, sondern das bestimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentia. Indeß ist mit jenem eingeschalteten noch schon ein künftiges, das noch nicht ist, in Aussicht gestellt, und mit Hülfe dieses noch gelangt also Hegel zum Werden, von dem er ebenfalls höchst unbestimmter Weise sagt, es sey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn — (man müßte vielmehr sagen, es sey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, so daß also im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, sondern das Nichts vielmehr verlassen wird. Allein Hegel liebt diese ohngefähre Art sich auszudrücken; dadurch läßt sich allerdings dem Trivialsten der Schein eines Ungemeinen geben).

Man kann diese Sätze eigentlich nicht widersprechen, oder sie etwa für falsch erklären; denn vielmehr sind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es ist, wie wenn man Wasser in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas festzuhalten, das sich nicht festhalten läßt, weil es nichts ist, gilt hier statt des Philosophirens. Man kann dasselbe von der ganzen Hegelschen Philosophie sagen. Man sollte eigentlich gar nicht von ihr sprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in solchen unfertigen Gedanken besteht, die nicht einmal so weit sich festhalten lassen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weise indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein bestimmtes Werden, sondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben ist. Dieses Werden aber wirft sich ihm sofort in Momente auseinander, so daß

Digitized by Google

er auf dieſe Weiſe zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantiſche Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargeſtellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, ſind nun die Anfänge der Logik, welche Hegel als die rein ſpeculative Philoſophie erklärt mit der Beſtimmung, daß hier zunächſt die Idee noch im Denken, oder das Abſolute noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen ſey (die Idee und das Abſolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, ſo wie Denken, weil es das völlig zeitloſe iſt, als identiſch mit Ewigkeit genommen wird). Da ſie die reine göttliche Idee darzuſtellen hat, wie ſie vor aller Zeit oder inwiefern ſie noch bloß im Denken iſt, ſo iſt die Logik in dieſer Hinſicht ſubjektive Wiſſenſchaft, die Idee iſt bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität geſetzt; aber ſie iſt nicht ſubjektive Wiſſenſchaft in dem Sinn, daß ſie die reale Welt ausſchlöße, vielmehr als der abſolute Grund alles Realen ſich erweiſend iſt ſie ebenſowohl reale und objektive Wiſſenſchaft; ſie hat noch den Reichthum der concreten ſowohl der ſinnlichen als der geiſtigen Welt außer ſich; indem aber auch dieſer in dem nachfolgenden realen Theil erkannt wird, und in demſelben ſich erweist als in die logiſche Idee zurückgehend und in ihr ſeinen letzten Grund, ſeine Wahrheit habend, ſo erſcheint damit die logiſche Allgemeinheit nicht mehr als eine Beſonderheit gegen jenen realen Reichthum, ſondern als denſelben enthaltend, als wahrhafte Allgemeinheit[1]. Sie ſehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philoſophie dem andern als dem realen entgegengeſetzt wird, welcher ſelbſt wieder unter ſich a) Naturphiloſophie, b) Philoſophie der geiſtigen Welt begreift. Die Logik iſt nur die Erzeugung der vollendeten Idee. Dieſe Erzeugung geſchieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie ſie in ihrem Anfang heißt, der Begriff — daß der Begriff durch eine ihm ſelbſt inwohnende bewegende Kraft — welche eben, weil ſie Kraft des bloßen Begriffes iſt, dialektiſch heißt — daß der Begriff durch die ihm eigne dialektiſche Bewegung von jenen erſten leeren und inhalts-

[1] Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 17, erſte Ausgabe.

Digitized by Google

losen Bestimmungen zu immer inhaltvolleren fortschreite; das Gehaltvollere der späteren entsteht eben dadurch, daß sie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente sich untergeordnet oder als aufgehoben in sich enthalten; jedes folgende Moment ist das Aufhebende des früheren, aber es ist dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff selbst schon eine höhere Stufe von Positivität erreicht hat, im letzten Moment ist es die vollendete oder, wie sie auch genannt wird, die sich selbst begreifende Idee, die alle früher durchlaufenen Seynsweisen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in sich hat.

Man sieht, daß es die Methode der früheren Philosophie ist, welche hier in die Logik übergetragen worden. Wie dort das absolute Subjekt jede Stufe seines Seyns überbietet, daß es sich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geistigkeit oder Innerlichkeit setzt, bis es zuletzt als reines, d. h. nicht mehr objektiv werden könnendes, also ganz bei sich bleibendes stehen bleibt, so soll hier der durch verschiedene Momente oder Bestimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt alle unter sich aufnimmt, der sich selbst begreifende Begriff seyn. Hegel nennt auch diese Fortbewegung des Begriffs einen Proceß. Nur ist der Unterschied zwischen der Nachahmung und dem Original. Hier ist der Anfangspunkt, an welchem das Subjekt sich zu einer höheren Subjektivität steigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegensatz, eine wirkliche Dissonanz, und man begreift auf diese Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelschen Philosophie) verhält sich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und insofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei so wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden ist; es geht dabei alles ganz friedlich zu — zwischen Seyn und Nichts ist kein Gegensatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein sehr großes Mittel ist, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen. Ich will nichts mehr

Digitized by Google

ſagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem Gedanken — wenn er nämlich überhaupt in dieſe Folge ſich einläßt, kann man ſagen, er gehe oder bewege ſich durch dieſe Momente hindurch, aber vom Begriff geſagt, iſt es nicht etwa eine kühne, ſondern nur eine froſtige Metapher. Von dem Subjekt begreift ſich, daß es nicht ſtehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und ſo zugleich in ſeiner Subjektivität ſich zu ſteigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel ſelbſt das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer iſt, noch keine Nöthigung ſich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt ſich, ſondern der Gedanke, d. h. ich, der Philoſophirende, kann ein Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beſeelende Princip dieſer Bewegung iſt, welche Bürgſchaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philoſophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen Schein von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs ſich zu begnügen?

Die Identitätsphiloſophie war mit den erſten Schritten in der Natur, alſo in der Sphäre des Empiriſchen und ſomit auch der Anſchauung. Hegel hat über der Naturphiloſophie ſeine abſtrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphiloſophie mitgenommen; es iſt leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entſtehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanſchauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logiſche erheben wollte; die Erzwungenheit entſtand dadurch, daß er dieſe Formen der Anſchauung verleugnen mußte und doch ſie beſtändig unterſchob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unſchwere Entdeckung iſt, daß Hegel ſchon mit dem erſten Schritt ſeiner Logik Anſchauung vorausſetze und, ohne ſie unterzuſchieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphyſik, die ſich aus verſchiedenen Wiſſenſchaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wiſſenſchaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln ſchwebte bei ſeiner Logik nichts anderes als dieſe Ontologie vor,

Digitized by Google

die er über die ſchlechte Form erheben wollte, die ſie z. B. in der Wolffiſchen Philoſophie gehabt hatte, wo die verſchiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgeſtellt und abgehandelt wurden. Er ſuchte dieſe Erhebung zu bewerkſtelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf bloße Begriffe, denen er ein Leben, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen ſuchte. Man ſieht, daß hierin nichts Urſprüngliches iſt; für dieſen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie iſt hier etwas nur künſtlich und gewaltſam Angewendetes. Aber überhaupt auf dieſe Ontologie zurückzugehen, war ein Rückſchritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu ſeiner Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der abſoluten Idee an einer beſtimmten Stelle aufgenommen. Es iſt damit die Prätenſion einer vollendeten Syſtematiſirung, d. h. der Anſpruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich ſey. Wenn ſich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes Syſtem nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in ſich aufzunehmen wußte? Anſtatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Syſtems, werden wir alſo nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur ſolche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem Sinn aufgenommen hat, in welchem ſie ſich mit dem einmal ſchon vorausgeſetzten Syſtem vertragen. Wenigſtens da, wo das Syſtem auf die höheren, eben darum dem Menſchen näher liegenden, auf die ſittlichen und religiöſen Begriffe kommt, da ſind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieſer längſt vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philoſophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als Begriffe gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht iſt es ſogar vorgegeben worden: dieſe Philoſophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als ſolche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

Digitized by Google

Reale noch außer sich haben, hatte sie allerdings keine Stelle, denn sie war, wie gesagt, mit ihren ersten Schritten in der Natur; aber sie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu sich gekommene, sich selbst besitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelassenen Momente selbst, wohl aber die Begriffe derselben und zwar als Begriffe findet, mit denen das Bewußtseyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Besitz schaltet und waltet und sie nach allen Seiten hin anwendet. Auf diese Weise konnte wenigstens Hegel hören, an welcher Stelle des Systems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und systematisch vollständigen Auseinandersetzung in das Ganze eintrete; er konnte sogar die Formen der insgemein sogenannten Logik ganz so wie die Naturformen behandelt sehen — eine Analogie, von der Hegel selbst, wenigstens da, wo er von den Figuren der Schlüsse redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen ist, zuerst sich selbst gegenständlich ist, wo sie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus subjektiv im Bewußtseyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer natürlich fortschreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philosophie der einzige Ort für die Begriffe als solche; diese konnten für sie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend sonst in der Natur vorkommt, nur Gegenstände einer rein aprioristischen Herleitung und daher für sie nicht eher da seyn, als wo sie zuerst in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtseyn), am Ende der Naturphilosophie und im Anfang der Geistesphilosophie. An dieser Stelle sind die Begriffe selbst auch wieder etwas wirkliches Objektives, während sie da, wo sie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künstlich objektiv Gemachtes sind. Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als im Bewußtseyn, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte. Da stellt er denn die abstraktesten Begriffe voran, Werden, Daseyn u. s. w.; Abstrakta aber können doch natürlicherweise

Digitized by Google

nicht eher daſeyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das iſt, wovon ſie abſtrahirt ſind: ein Werden kann nicht eher ſeyn als ein Werdendes, ein Daſeyn nicht eher als ein Daſeyendes. Wenn Hegel die Philoſophie damit anfangen heißt, daß man ſich ganz in das reine Denken zurückzieht, ſo hat er damit das Weſen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philoſophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar ſeyn; aber dieſes Zurückziehen in das reine Denken iſt bei ihm nicht von der ganzen Philoſophie gemeint oder geſagt, er will uns damit nur für ſeine Logik gewinnen, indem er ſich mit dem beſchäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, ſondern vor aller Natur iſt. Es ſind nicht die Gegenſtände oder die *Sachen*, wie ſie a priori im reinen Denken, alſo *im* Begriff ſich darſtellen, ſondern der Begriff ſoll wieder nur den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen ſeine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, ſich entſchließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigſtens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken iſt, wodurch ein dem Denken Entgegenſtehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abſtrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel ſelbſt beſchreibt dieſe Bewegung durch bloße Abſtraktionen, wie Seyn, Werden u. ſ. f. als eine Bewegung im reinen, d. h. widerſtandloſen Aether. Das Verhältniß iſt etwa wie folgendes. Die Poeſie kann z. B. ein poetiſches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darſtellen, da hat ſie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poeſie kann aber auch die Poeſie überhaupt und in abstracto zum Gegenſtand haben — Poeſie über die Poeſie ſeyn. Manche unſerer ſogenannten romantiſchen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer ſolchen Verherrlichung der Poeſie durch die Poeſie. Aber niemand hat dieſe Poeſie über die Poeſie für wirkliche Poeſie gehalten.

Hegel führt als *Gegenſatz* ſeiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale ſey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf *ſinnlicher* Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann ſeyn, wenn der Begriff

Digitized by Google

eine überſinnliche, ja die einzige überſinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Dieſe Annahme ſtammt in gerader Linie von jener Kantiſchen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee iſt. Dem Begriff ſteht aber nicht bloß das ſinnliche Reale, ſondern das Reale überhaupt, ſowohl das ſinnliche als das überſinnliche, entgegen. — Als einzigen Widerſpruch oder Tadel gegen die Idee ſeiner Logik denkt ſich Hegel den, daß dieſe Gedanken nur Gedanken ſeyen, da der wahre Gehalt nur in der ſinnlichen Wahrnehmung ſey. Allein davon (von der ſinnlichen Wahrnehmung) iſt auch hier nicht die Rede. Es iſt wohl nicht anders zu ſagen, als daß der Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, der Philoſophie in der That nur Gedanken ſeyen, und daß ſie ſelbſt die nur durch Denken zuſtandekommende Wiſſenſchaft ſey. Nicht dieſes alſo kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philoſophie nur Gedanken ſeyen, ſondern daß der Gegenſtand dieſer Gedanken nur der Begriff oder Begriffe ſeyen. Hegel kann ſich außer Begriffen nur noch ſinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii iſt, da z. B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine ſinnliche Realität iſt. Hegel beruft ſich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philoſophie gehöre vorzugsweiſe Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenſtand dieſes Denkens nur wieder das Denken ſelbſt oder der Begriff iſt. Ebenſo: „Der Unterſchied des Menſchen vom Thier beſtehe nur im Denken“. Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieſes Denkens ganz unbeſtimmt; denn der Geometer, der ſinnlich vorſtellbare Figuren, der Naturforſcher, der ſinnliche Gegenſtände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine überſinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt ſeines Denkens nicht der reine Begriff iſt.

In die Einzelheiten der Hegelſchen Logik nun kann es nicht unſere Abſicht ſeyn uns noch weiter einzulaſſen. Was unſer ganzes Intereſſe erregt, iſt das Syſtem als Ganzes. Hegels Logik iſt in Bezug auf das zu Grund liegende Syſtem inſofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf ſehr loſe Weiſe mit ihr zuſammenhängt. Wer die bloße Logik

Digitized by Google

beurtheilt, der hat das System selbst nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieser Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, sogar viel Scharfsinn und richtige Einsicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze ist dabei nichts gewonnen. Ich glaube selbst, daß man diese sogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verschiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, besonders methodologischer Bemerkungen, die sich in Hegels Logik finden. Hegel hat sich aber in die methodologische Erörterung so geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich also nun zum System als solchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen System von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet lassen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der einzige Inhalt des Denkens seyn kann, so könnte wenigstens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphysischen Sinn, den er ihr gibt, die reale Grundlage aller Philosophie seyn müsse. Es könnte darum doch wahr seyn, was Hegel so oft einschärft, daß alles, was Ist, in der Idee oder in dem logischen Begriff ist, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem ist, in welche zugleich alles als in seinen Anfang und in sein Ende eingeht. Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar so sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas

Digitized by Google

anderes und etwas mehr als bloße Vernunft iſt, ja ſogar etwas über dieſe Schranken Hinausſtrebendes.

Die Hauptabſicht der Hegelſchen Logik, und deſſen ſie ſich vorzüglich rühmt, iſt, daß ſie in ihrem letzten Reſultat die Bedeutung der ſpeculativen Theologie annehme, d. h. daß ſie eine eigentliche Conſtruktion der Idee Gottes, und daß demnach dieſe oder das Abſolute bei ihr nicht eine bloße Vorausſetzung, wie in dem unmittelbar vorausgegangenen Syſteme, ſondern weſentlich ein Reſultat ſey. Es iſt damit der früheren Philoſophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat ſie das Abſolute ſtatt als begründetes Reſultat als bloße unbegründete Vorausſetzung, 2) hat ſie damit überhaupt eine Vorausſetzung, während die Hegelſche Philoſophie ſich berühmt, die nichts, ſchlechterdings nichts vorausſetzende zu ſeyn. Allein, was das Letztere betrifft, ſo muß ſich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft aufſtellt, dabei der gemeinen logiſchen Formen bedienen, ohne ſie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muß ſie vorausſetzen, wie er z. B. ſagt: das reine Seyn iſt das Nichts, ohne im Geringſten über die Bedeutung dieſes iſt ſich ausgewieſen zu haben. Aber offenbar ſind es nicht bloß die logiſchen Formen, ſondern es ſind ſo ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derſelben zu rechtfertigen, es ſind ſo ziemlich alle Begriffe dieſer Art, deren auch Hegel gleich anfangs ſich bedient, die er alſo vorausſetzt. Er ſtellt ſich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichſam nicht der Rede werth iſt, ſo inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichſam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelſche Begriff iſt der indiſche Gott Wiſchnu in ſeiner dritten Incarnation, der ſich dem Mahabala, dem rieſenhaften Fürſten der Finſterniß (gleichſam als dem Geiſt der Unwiſſenheit), entgegenſtellt, welcher die Oberherrſchaft in allen drei Welten erlangt hat. Dieſem erſcheint er zuerſt in der Geſtalt eines kleinen, zwergartigen Braminen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Rieſe dieſe gewährt, ſo dehnt ſich der Zwerg

Digitized by Google

zu einer ungeheuern Gestalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an sich, und ist eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfassen, als der Riese sich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchsten Gottes erkennt, der nun seinerseits großmüthig ihm die Herrschaft im Reich der Finsterniß (versteht sich unter seiner Oberherrschaft) überläßt. Wir wollen nun also zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer sich voraussetzen, und daß sie die ersten reinen Gedanken sind. Aber diese Begriffe haben noch eine Bestimmung an sich: einer ist der erste, einer der zweite, im Ganzen sind es drei, und diese Dreiheit wiederholt sich in der Folge, wo schon mehr Raum gewonnen ist, in immer größeren Dimensionen. Hegel selbst spricht oft genug von der immer sich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußersten Rand der Philosophie, wo sie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff Zahl anzuwenden? [1]

Aber außer diesem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszusetzen, vindicirt sich jene Philosophie noch den besondern, das vorhergegangene System darin übertroffen zu haben, daß diesem das Absolute eine bloße Voraussetzung, ihr aber ein Resultat, ein Erzeugtes, Begründetes sey. Darin liegt nun ein Mißverstand, den ich kürzlich auseinandersetzen will. Wie Sie wissen, so ist jenem System das Absolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) reines Subjekt. Gerade so, wie Hegel sagt, die wahrhaft erste Definition des Absoluten sey: das Absolute ist das reine Seyn, so konnte ich sagen: die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist, Subjekt zu seyn. Nur insofern als dieses Subjekt sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entselbstetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, so wie ich es späterhin, da es schon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. I, S. 312. D. H.

Digitized by Google

genannt habe. Das Abſolute iſt alſo in dem früheren Syſtem nicht anders und nur ſo Vorausſetzung, wie in Hegels Syſtem das reine Seyn Vorausſetzung iſt, von dem er ja auch ſagt: es ſey der erſte Begriff des Abſoluten. Aber das Abſolute iſt allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Vorausſetzung, es iſt ebenſowohl auch Ende und in dieſem Sinn Reſultat — nämlich das Abſolute in ſeiner Vollendung. Aber das ſo beſtimmte Abſolute, das Abſolute, inwiefern es nun ſchon alle Momente des Seyns unter und relativ außer ſich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabſteigen könnender, d. h. als ſeyender und bleibender Geiſt geſetzt iſt, — dieſes Abſolute iſt dem früheren Syſtem ebenſowohl Ende oder Reſultat. Der Unterſchied zwiſchen dem Hegelſchen und dem früheren Syſtem iſt, was das Abſolute betrifft, eben nur dieſer. Das frühere Syſtem kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logiſches und ein reales, ſondern von dem abſtrakten Subjekt, dem Subjekt in ſeiner Abſtraktion ausgehend, iſt es mit dem erſten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logiſchen in das Reale. Hegel dagegen erklärt ſeine Logik als diejenige Wiſſenſchaft, worin ſich die göttliche Idee logiſch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier alſo hat er die vollendete göttliche Idee ſchon als logiſches Reſultat, aber er will ſie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem ſie durch die Natur und geiſtige Welt hindurchgegangen iſt) als reales Reſultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren Syſtem etwas voraus, nämlich, wie ſchon geſagt, das doppelte Werden. Iſt aber die Logik die Wiſſenſchaft, in der ſich die göttliche Idee im bloßen Denken vollendet, ſo müßte man erwarten, daß nun die Philoſophie geſchloſſen wäre, oder wenn ſie weiter fortſchritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wiſſenſchaft ſeyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der Idee die Rede iſt, wie in der erſten. Hegeln aber iſt die Logik nur ein Theil der Philoſophie, die Idee hat ſich logiſch vollendet, und nun ſoll ſich dieſelbe Idee real vollenden. Denn es iſt die Idee, die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von dieſem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

Digitized by Google

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätssystem von Seiten Hegels gemacht worden ist. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philosophie sey das Absolute eine bloße Voraussetzung gewesen) wurde auch so ausgedrückt: diese Philosophie habe sich in Betreff des Absoluten, anstatt es auf dem Wege der Wissenschaft zu beweisen, auf die intellektuelle Anschauung berufen, von der man gar nicht wisse, was sie sey: gewiß sey aber, daß sie nichts Wissenschaftliches sey, sondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewisse mystische Intuition, deren sich nur einige Begünstigte rühmen, mit deren Vorgeben man es sich also in der Wissenschaft bequem machen könnte.

Hier ist vor allem zu bemerken, daß in der ersten urkundlichen Darstellung der Identitätsphilosophie, der einzigen, welche der Urheber als die streng wissenschaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anschauung gar nicht vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung aussetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen ist von intellektueller Anschauung allerdings zuerst und ursprünglich die Rede in einer jener Darstellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. Aber wie ist dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort schreibt sich zwar schon von Kant, die Anwendung desselben aber auf den Anfang der Philosophie schreibt sich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d. h. als eines unzweifelhaft Existirenden, versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittel-

[1] Zeitschrift für speculative Physik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. IV, S. 105 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Zeitschr. für spec. Phys. II. Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Diese Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfasser das Bewußtseyn seiner Methode, so wie des im ersten Begriff gesetzten, zum Fortgang treibenden Widerspruchs hatte, das man ihm gerne abgesprochen hätte. — Vergl. oben S. 98.

Digitized by Google

barer Gewißheit ausgesprochene „Ich bin". Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung herausgenommene, d. h. allgemeine, bestimmungslose Subjekt-Objekt, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie. — Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im „Ich bin" ist unmittelbare Gewißheit — aber auch im „es ist" das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die Sache, um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug gesagt hatte (obwohl es deutlich genug gesagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Existenz sich handle [1], statt dessen setzt er voraus:

[1] Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen Was der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne

Digitized by Google

weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ich beweisen, so wolle ich in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekts Objekts beweisen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweises. Freilich handelt es sich um das, was Ist: aber eben dieses soll erst gesucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logisch Verwirklichtes; es ist von Anfang vielmehr bloß das Gewollte; „die Pistole, aus der es geschossen wird", ist das bloße Wollen desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erst zu verwirklichende verhält, mit fortgerissen wird.

Die Frage ist ja selbst erst: Was Ist, wie könnte also das, wovon ausgegangen wird, selbst schon seyend — ein Existirendes seyn, da ja das Seyende, Existirende erst gefunden werden soll. Hegel freilich will nicht das Absolute, sondern das existirende Absolute, und setzt voraus, die vorangegangene Philosophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anstalt sieht, die Existenz des Absoluten zu beweisen (wie er sie durch seine Logik beweisen will), so meint er, der Beweis habe einfach schon in der intellektuellen Anschauung liegen sollen.

Ich bemerke, daß in jener (ersten) Darstellung des Identitätssystems das Wort das Absolute gar nicht vorkam, so wenig als das intellektuelle Anschauung; das Wort konnte in ihr nicht vorkommen, weil sie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Absolute nannte jene Philosophie nur die bei sich stehen bleibende, seyende, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden frei gesprochene Potenz. Diese war das Letzte, reine Resultat. Das durchs Ganze Hindurchgehende aber nannte jene Philosophie nicht das Absolute, sondern

konnte sie sich absoluten Idealismus nennen, zum Unterschied von dem bloß relativen, der die Existenz der Außendinge leugnet (denn dieser behält immer noch eine Beziehung zur Existenz). Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt.

Digitized by Google

die absolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Substrat, an eine Substanz zu entfernen. Zur Substanz, zum Seyenden wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher ist es nichts, wovon ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist. Da also nimmt es auch erst den Namen des Seyenden so wie den des Absoluten an. Wohlabsichtlich hatte sich darum die (erste) Darstellung lauter solcher abstrakten Ausdrücke, wie absolute Indifferenz, absolute Identität, bedient, nur erst in späteren Darstellungen erlaubte man sich vielleicht aus einer Art von Condescendenz für diejenigen, welche schlechterdings ein Substrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Absolute im Anfang zu brauchen [1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anschauung in dem Sinn, in welchem sie mir Hegel zuschieben will, zurückweise, so folgt daraus nicht, daß sie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieser allerdings von mir auch jetzt noch festgehalten wird.

Jenes absolut Bewegliche, von dem ich soeben sprach, das fortwährend ein Anderes ist, in keinem Moment sich festhalten läßt, das erst im letzten Moment (bemerken Sie diesen Ausdruck wohl!), das erst im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält sich dieses Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenstand desselben; denn unter Gegenstand versteht man etwas Stillhaltendes, Stillstehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenstand ist es, vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

Digitized by Google

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Dieſe erſte Unterlage, dieſe wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte ſeyn, wie es die einzelne Geſtaltung iſt. Wenn das Denken beſchäftigt iſt mit der Beſtimmung dieſer Materie, ſo denkt es nicht an dieſe Unterlage ſelbſt, ſondern nur an dieſe Begriffsbeſtimmung, die es in ſie hineinſetzt — (Bildhauer-Thon) — ſie iſt alſo das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anſchauenden Denken nicht weit entfernt ſeyn, und inſofern geht ein Denken, dem eine intellectuelle Anſchauung zu Grunde liegt, durch dieſe ganze Philoſophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anſchauung der Figur, die an der ſchwarzen Tafel oder ſonſt verzeichnet iſt, ſtets nur der Träger einer inneren und geiſtigen iſt. Dieß alſo ſey einer allerdings anſchauungsloſen Philoſophie gegenüber geſagt[1].

Hegel alſo (um auf ihn zurückzukehren) will das Abſolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Reſultat einer Wiſſenſchaft, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eben die Logik. Alſo dieſe ganze Wiſſenſchaft hindurch iſt die Idee im Werden. Unter „Idee" verſteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es iſt die im Anfang vom reinen Seyn ausgeſchloſſene Idee, die an dem Seyn gleichſam zehrt, was eben durch die hineingeſetzten Begriffsbeſtimmungen geſchieht; nachdem ſie es nun ganz aufgezehrt und in ſich verwandelt hat, iſt ſie ſelbſt natürlich die verwirklichte Idee. Dieſe am Ende der Logik verwirklichte Idee iſt genau ebenſo beſtimmt wie das Abſolute am Ende der Identitätsphiloſophie beſtimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u. ſ. w.[2] Aber als die ſo verwirklichte iſt ſie eben ſchon auf der Grenze des bloß Logiſchen, alſo iſt mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieſer Grenze, ſo daß ſie die Stellung, die ſie als bloßes Reſultat der logiſchen Wiſſenſchaft noch in

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademiſchen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).

[2] Encyklopädie, §. 162, erſte Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

Digitized by Google

dieſer hat, ganz verlaſſen und in die unlogiſche, ja dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt übergehen muß. Dieſe dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt iſt die Natur; dieſe Natur iſt aber nicht mehr die aprioriſche, denn dieſe hätte in der Logik ſeyn müſſen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer ſich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logiſche aufhört. Daher iſt ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. — Mit Recht, ſagt Hegel in der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], iſt die Natur als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt beſtimmt worden. (In der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das „mit Recht" aus, und ſagt bloß noch: die Natur ſey als Abfall von der Idee beſtimmt worden, wo alſo der Satz nur noch die Bedeutung einer geſchichtlichen Anführung hat). Mit dieſem „Abfall" ſtimmt ganz überein, was ſonſt von der Natur geſagt wird: in ihr ſey der Begriff ſeiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, ſich ſelbſt untreu geworden, und vermöge ſich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur ſchlechter machen, als ſie Hegel dem Logiſchen gegenüber macht, von dem er ſie ausgeſchloſſen, und dem er ſie jetzt nur noch entgegenſetzen kann. Aber in der Idee liegt überhaupt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der ſie ja nicht etwa noch in ſich ſelbſt fortſchreiten könnte (denn das iſt unmöglich, weil ſie ihre Vollendung ſchon hat), ſondern vielmehr ganz von ſich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik iſt Subjekt und Objekt, ihrer ſelbſt bewußt, als das Ideale auch das Reale, das alſo kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weiſe, als ſie es ſchon iſt, reell zu werden. Wird alſo doch angenommen, daß etwas der Art geſchehen, ſo wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee ſelbſt, ſondern lediglich, weil die Natur eben exiſtirt. Man hat ſich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee auszufinden, damit helfen wollen, daß man ſagte: ſie exiſtirt zwar am Ende der Logik, aber ſie iſt noch nicht bewährt, ſie muß alſo aus ſich gehen, um ſich zu

[1] S. 128.
[2] S. 219.

Digitized by Google

bewähren. Aber dieß iſt eine von den zahlreichen Vorſpiegelungen, mit denen man nur Gedankenloſe täuſchen kann. Denn für wen ſoll ſich die Idee bewähren? Für ſich ſelbſt? Aber ſie iſt die ihrer ſelbſt ſichere und gewiſſe und weiß voraus, daß ſie im Andersſeyn nicht untergehen wird; für ſie wäre dieſer Kampf ohne allen Zweck. Alſo hätte ſie ſich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuſchauer? Aber wo iſt dieſer? Am Ende ſoll ſie ſich doch nur für den Philoſophen bewähren, d. h. der Philoſoph muß wünſchen, daß die Idee ſich zu dieſer Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben ſey, die Natur und die geiſtige Welt, die Welt der Geſchichte, zu erklären. Denn man würde einer Philoſophie lachen, die bloß Logik im Hegelſchen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, ſondern die Idee der Natur- und der Geiſtesphiloſophie war, die dieſer ſchon vor ſich fand, die allein die Aufmerkſamkeit erregen konnte, welche die Hegelſche Philoſophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen. In der Idee ſelbſt aber iſt alſo durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. „Die Idee, ſagt Hegel [1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der ſie iſt (alſo die vollendete Idee, Freiheit iſt nur, wo Vollendung, nur das Abſolute iſt los- und freigeſprochen von jedem nothwendigen Fortgang) — die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer ſelbſt entſchließt ſich, ſich als Natur oder in der Form des Andersſeyns aus ſich zu entlaſſen". Dieſer Ausdruck „entlaſſen" — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den ſeltſamſten, zweideutigſten und darum auch zaghafteſten Ausdrücken, hinter die ſich dieſe Philoſophie bei ſchwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme ſagt: die göttliche Freiheit erbricht ſich in die Natur. Hegel ſagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was ſoll man nun unter dieſem Entlaſſen denken? So viel iſt klar: dieſer Erklärung der Natur geſchieht noch die größte Ehre, wenn man ſie theoſophiſch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik

[1] Encyklopädie §. 191, erſte Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

Digitized by Google

als die wirklich existirende gemeint sey, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen. Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist, und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Cousin[1] zuerst davon die Rede) zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.

Man kann nun zwar schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen. Indessen hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, sondern durch sie wieder zum Geist, zunächst zum menschlichen Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengeist angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum absoluten Geist macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eignen unter sich aufnimmt und Gott ist.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Systems am besten so treffen, wenn wir sehen, welches Verhältniß es sich in Ansehung dieses Letzten und Höchsten zu der unmittelbar vorausgehenden Philosophie gibt. Dieser wird vorgeworfen, Gott sey in ihr nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt gewesen. Durch das Christenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewiesen, Gott als Geist nicht nur zu denken, sondern zu wollen und zu meinen; so wird niemand es als seine Entdeckung ansprechen können, daß Gott Geist sey. So kann es auch nicht gemeint seyn. In der That will ich nicht darüber streiten, ob die Identitätsphilosophie sich des Ausdrucks Geist bedient, um die Natur des Absoluten auszusprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

Digitized by Google

oder ſofern es letztes Reſultat iſt. Das Wort (Geiſt) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das ſeyende, bleibende Selbſtobjekt (Subjekt-Objekt) beſtimmt war, denn auch ſo war er, um den Ariſtoteliſchen Ausdruck zu brauchen, der ſich ſelbſt Denkende (ὁ ἑαυτὸν νοῶν) und, wenn auch nicht Geiſt genannt, doch dem Weſen nach Geiſt, und in dieſem Sinne nicht Subſtanz, wenn Subſtanz eben das blind Seyende bedeuten ſoll. Und auch daß er nicht Geiſt genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Urſache in der Philoſophie mit Worten verſchwenderiſch zu ſeyn, und ſollte ſich daher wohl bedenken, das Abſolute, das nur Ende iſt, mit dem Wort Geiſt zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, ſofern er nur Ende iſt, wie er in der rein rationalen Philoſophie nur Ende ſeyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalurſache, auf keine Weiſe Princip, anfangende, hervorbringende Urſache ſeyn kann, ein ſolcher Gott iſt doch offenbar nur der Natur und dem Weſen nach Geiſt, alſo in der That nur ſubſtantieller Geiſt, nicht Geiſt in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuſchender Ausdruck geweſen. Auch bei Hegel konnte das Abſolute doch nur ſubſtantieller Geiſt ſeyn, wie das Wort Geiſt überhaupt nur mehr negative als poſitive Bedeutung haben, da ja dieſer letzte Begriff auch nur durch ſucceſſive Negation alles andern entſteht. Die Benennung dieſes Letzten, d. h. die Bezeichnung ſeines Weſens, konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der allgemeine Name Geiſt, und da es auch nicht menſchlicher, endlicher Geiſt iſt (denn auch dieſer iſt auf einer früheren Stufe ſchon geſetzt), ſo iſt es alſo nothwendig unendlicher, abſoluter Geiſt, aber doch bloß dem Weſen nach, denn wie ſollte wirklicher Geiſt ſeyn, was von dem Ende, an das es geſetzt iſt, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter ſich als alles Beſchließendes aufzunehmen, aber nicht ſelbſt Anfang und Princip von etwas zu ſeyn.

Digitized by Google

Auch Hegel war im Anfang nicht verlassen von dem Bewußtseyn der Negativität dieses Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Positiven, die Befriedigung in dieser Philosophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätssystem das Bewußtseyn seiner Negativität zu entziehen. Im ersten Entstehen mußte dieses Bewußtseyn vorhanden seyn, denn sonst hätte diese Philosophie nicht entstehen können. Auch bei Hegel ist wenigstens in seiner frühesten Darstellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geschehen oder Geschehenseyn zu denken sey. Ich meine damit einen Paragraphen der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entstellt ist; in diesem sagt er, in dem letzten Gedanken reinige sich die selbstbewußte Idee von allem Schein des Geschehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderseyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der Religion hat, die ihn für die bloße Vorstellung zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit versuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und suchte selbst bis zur Idee einer freien Weltschöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieser Versuch gemacht ist, findet sich in der zweiten Ausgabe seiner Logik — die Stelle hatte in der ersten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet sie so[2]: das Letzte, worin alles als in seinen Grund eingeht, ist denn auch dasjenige, woraus das Erste, das zuerst als Unmittelbares aufgestellt wurde, hervorgeht, und „so wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte, höchste Wahrheit alles Seyns sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns sich entlassend — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so daß alles dieses (alles

[1] §. 472.
[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

Digitized by Google

in der Entwicklung Vorausgegangene) durch diese umgekehrte Stellung zugleich mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Princip Abhängiges verwandelt wird“ [1], d. h. also, was erst Resultat war, wird zum Princip, was in der ersten Entwicklung Anfang war, der zu dem Resultat hinführt, wird umgekehrt zu einem von dem Resultat, das vielmehr jetzt Princip geworden ist, Abhängigen und daher unstreitig auch Abzuleitenden. — Nun, wenn diese Umkehrung auf die Weise, wie sie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieser Umkehrung gesprochen, sondern sie versucht und wirklich aufgestellt, so hätte er bereits selbst seiner ersten Philosophie eine zweite an die Seite gestellt, die umgekehrte der ersten, welche ohngefähr das gewesen wäre, was wir unter dem Namen der positiven Philosophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann seyn müssen (da zwei Philosophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), seine erste Philosophie als die bloß logische und negative Philosophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphilosophie bloß hypothetisch geschehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein schon die Art, wie er diese Aeußerung durch Veränderung des ursprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuschalten gesucht hat, zeigt, daß er nie einen ernstlichen Versuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die so, wie er sie dargestellt hat, einfach darin zu bestehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgestiegen wäre, die man in der ersten Philosophie hinaufgestiegen war. Sehen wir, was damit entstehen konnte.

In der Identitätsphilosophie ist es allerdings so, daß je das Vorhergehende erst im Folgenden, relativ Höheren, und so zuletzt alles in Gott erst seine Wahrheit hatte. Es ist zwar nicht ganz genau so, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in seinen Grund

[1] In der ersten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: „So wird auch der Geist am Ende der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines unmittelbaren Bewußtseyns, als Bewußtseyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber steht, entlassen“.

Digitized by Google

eingehe, es ist nicht genau so, man müßte vielmehr sagen: jedes Vorhergehende begründete sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich durch sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, dessen Natur es ist zu fallen, dessen Fallen daher — weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende unendlich folgt — ein unendliches ist, seinen Grund dadurch, daß er sich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf diese Weise im Allgemeinen auf seiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) stehen; und so begründet sich alles zuletzt dadurch, daß es sich dem Absoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieser Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache selbst). Da nach Hegel selbst das, was das Ende ist, erst nachdem es Ende ist, sich zum Anfang macht, so verhält es sich in der ersten Bewegung (und also in der Philosophie, in welcher es Resultat ist) noch nicht als bewirkende, sondern als Endursache, die Ursache nur in so weit ist, daß alles zu ihr hinstrebt. Ist nun aber das Letzte die höchste und letzte Endursache, so ist die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des ersten Glieds — die ganze Reihe ist nichts anderes als eine ununterbrochene und stetige Folge von Endursachen; jedes an seiner Stelle ist so gut Endursache für sein Vorhergehendes wie das Letzte Endursache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu Grunde liegende ist, so ist die unorganische Natur die Endursache der Materie, die organische Natur ist die Endursache der unorganischen, in der organischen Natur ist die Endursache der Pflanze das Thier, der Mensch die Endursache der Thierwelt. Wenn es also, um auf eine Schöpfung zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieselben Stufen wieder herabzusteigen, die man hinaufgestiegen ist, und wenn schon einfach durch diese Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache wird, so müßte durch diese Umkehrung auch der Mensch als wirkende oder hervorbringende Ursache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Ursache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

Digitized by Google

Ursache der unorganischen Natur erscheinen u. s. w., denn wir wissen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzusetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn zurückkäme, das = Nichts ist: genug, wir sehen, auf welche Ungereimtheiten die so verstandene Umkehrung führen würde, und wie illusorisch die Meinung ist, durch solche einfache Umkehrung die Philosophie in eine solche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltschöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des absoluten Geistes beschrieben wird, „daß er sich mit Freiheit zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns entlasse", zeigt völlige Uebereinstimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie gebraucht wurden, und so wäre also der absolute Geist, der sonst und zwar aufs entschiedenste nur am Ende der ganzen Entwicklung, also nach der Natur- und Geistesphilosophie gesetzt wurde, jetzt der sich schon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von diesem Widerspruch absieht, so war durch diese formelle Annäherung an die Lehre von einer freien Weltschöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derselben ebenso weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der absolute Geist entäußert sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet. So weit ist also diese Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, stille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logische Emanationen der göttlichen Natur sind, dieser ist aufgegeben, um ein System göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um so schmachvoller verloren geht, als man sie retten und aufrecht erhalten zu wollen sich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wissenschaft ist verlassen, denn jene Entäußerung ist ein frei beschlossener, die bloß logische Folge absolut unterbrechender Akt, und dennoch erscheint auch diese Freiheit wieder als illusorisch, weil man sich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt sieht, der

Digitized by Google

alles Geschehensein, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man, sich besinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieser Philosophie fragte: ob sich der absolute Geist in irgend einem bestimmten Moment zur Welt entäußert habe, so mußte er antworten: Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern [1].

In der letzten populärsten, auf das große Publikum berechneten Version pflegt dieses Thema der Entäußerung so ausgeführt zu werden: „Gott ist zwar schon an sich (d. h. ohne es auch für sich zu seyn) das Absolute, er ist auch schon zuvor (was soll dieses „Zuvor" in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erste, das Absolute, aber um sich selbst bewußt zu seyn, entäußert er sich, stellt er sich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefsten Stufe der Entäußerung, noch immer zwischen Bewußtseyn und Unbewußtseyn schwebend, zum Menschen aufzusteigen, in dessen Gottesbewußtseyn er sein eignes hat. Denn das Wissen des Menschen, das Wissen, das der Mensch von Gott hat, ist das einzige, das Gott von sich selbst hat". Mit einer solchen

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

Digitized by Google

Darſtellung iſt wohl die tiefſte Note der Leutſeligkeit für dieſes Syſtem angegeben; es läßt ſich darnach bereits ermeſſen, in welchen Schichten der Geſellſchaft es ſich noch am längſten behaupten mußte. Denn es iſt leicht zu beobachten, wie gewiſſe Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerſt aufkommen; wenn ſie dann bei dieſen bereits ihre Geltung verloren, haben ſie inzwiſchen ſich in die tieferen Schichten der Geſellſchaft hinabgeſenkt, und erhalten ſich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede iſt. So iſt auch leicht wahrzunehmen, daß dieſe neue, aus der Hegelſchen Philoſophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im ſogenannten *großen* Publikum gefunden, unter Induſtriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieſer in anderer Beziehung übrigens ſehr reſpektablen Klaſſe der Geſellſchaft; unter dieſem nach Aufklärung begierigen Publikum wird ſie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieſes Breittreten ſeiner Gedanken Hegeln ſelbſt am wenigſten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß ſchreibt ſich von dem Einen Mißgriff her, daß *an ſich* wahre, nämlich bloß *logiſch* genommen wahre Verhältniſſe in wirkliche umgeſetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen iſt.

* * *

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuſcript.

Ein allgemeiner Ausſpruch Hegels iſt: durch die Philoſophie ſoll der Menſch über die bloße Vorſtellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorſtellung dasjenige in uns verſteht, was ſich auf den vorhandenen Gegenſtand *als den vorhandenen* bezieht, ſo wird dieſem Ausſpruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings ſoll die Philoſophie nichts als *vorhanden* annehmen — und *nicht* etwa nur am Gegebenen Reflexionen anſtellen. Iſt aber dieſes „hinausbringen" abſolut gemeint, ſo iſt der Ausſpruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt, daß die *höheren* Verhältniſſe, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

Digitized by Google

Vorſtellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, ſondern über alle Vorſtellung ſeyen, oder umgekehrt, was nur immer über dieſe Verhältniſſe innerhalb der Sphäre der Vorſtellung angenommen iſt, müſſe an ſich ſelbſt und ſchon eben darum vernunftwidrig ſeyn. Wenn man freilich erſt vorausgeſetzt hat, jene höheren Verhältniſſe müſſen über alle Vorſtellung ſeyn (eine Vorausſetzung, mit der die meiſten behaftet ſind, wenn ſie zur Philoſophie kommen), muß man wohl ſelbſt eine unnatürliche Philoſophie ſuchen. Allein der höchſte Triumph der Wiſſenſchaft würde eben dieſer ſeyn, das, was ſich nur erkennen läßt, indem man ſich über die Vorſtellung erhebt, was alſo für ſich der bloßen Vorſtellung nicht, ſondern nur dem reinen Denken zugänglich iſt, bis in die Sphäre der Vorſtellung herabzuführen. So konnte das Copernikaniſche Weltſyſtem nicht aufgeſtellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorſtellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorſtellung vor den Kopf zu ſtoßen, und es war für den erſten Anlauf ein höchſt unpopuläres, allen Vorſtellungen widerſprechendes Syſtem. Daſſelbe Syſtem aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelſt deſſelben ſelbſt die Vorſtellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, verſöhnt auch wieder die bloße Vorſtellung mit ſich und wird ihr ebenſo klar, als ihr vorher die entgegengeſetzte war, und im Gegentheil erſcheint ihr nun dieſe als verworren und unklar. — Dieſe Philoſophie rühmt ſich nichts vorauszuſetzen, allein dem iſt nicht ſo: ſieht man ihr auf den Grund, auf das, was ſie nicht ausſpricht, ſondern ſtillſchweigend vorausſetzt, und was eben deßwegen ſchwer zu erkennen iſt, ſo findet man als dieſe letzte durch alles durchwirkende Baſis die Maximen des behaglichſten Rationalismus, die ihr als ſich von ſelbſt verſtehende Grundſätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenſo was Kant bloß für den Dogmatismus bewieſen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewieſen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß ſeyen bloß endliche Verſtandesbeſtimmungen, ſich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt ſich eben damit ſelbſt aller Organe der Verſtändlichkeit, denn nur in dieſen Formen kann uns alles verſtändlich werden. Der Fehler, den

Digitized by Google

Kant in der Anwendung dieser Formen des Verstandes nachgewiesen, bestand darin, daß es eine bloße Anwendung der Begriffe auf von ihnen unabhängig schon vorausgesetzte Gegenstände — und diese Gegenstände eigentliche Gegenstände, d. h. dem Verstand entgegenstehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenstände nicht miteinander entstanden, wodurch eine bloße Reflexionsphilosophie entstehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wissenschaft unmöglich gemacht wurde. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen dem Verwerfen einer verkehrten Anwendung dieser Begriffe und einem völligen Ausschließen derselben, womit zugleich alle verständliche Auseinandersetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüstigkeit dieser Art von Philosophie, daß sie nicht frei von der Brust weg reden und aussprechen kann, und ihr gleichsam Athem und Stimme genommen ist, daß sie nur noch unverständliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverständlichkeit dieser Philosophie, und scheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu suchen, womit man aber z. B. Hegeln Unrecht thut, der sich da, wo er aus seiner Enge heraustritt, oder von Gegenständen spricht, die dem Leben näher liegen, sich gar wohl sehr bestimmt, sehr verständlich, ja sogar geistreich auszudrücken versteht. Die Unverständlichkeit liegt in der Sache selbst, das absolut Ueberverständige kann nie verständlich werden; sollte es verständlich werden, so müßte es erst seine Natur ändern. Es ist ein schlechter Einwurf, gegen einen Philosophen, daß er unverständlich sey. Unverständlichkeit ist ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht versteht, ist darum noch nicht unverständlich. Auch hat wohl die Philosophie Einiges, das seiner Natur nach der großen Menge immer unverständlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes ist, wenn die Unverständlichkeit in der Sache selbst liegt[1]. — Es geschieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geschicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechanische Aufgaben sich machen, z. B. eine Flachsspinnmaschine zu erfinden — sie bringen auch wohl eine

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

Digitized by Google

zusammen, aber der Mechanismus ist so schwierig und verkünstelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand spinnt. So kann es wohl auch in der Philosophie gehen. Das Leiden der Unwissenheit über die ersten, über die größten Gegenstände ist für jeden fühlenden, nicht stumpfsinnigen oder beschränkt selbstgenügsamen Menschen groß und kann bis zur Unerträglichkeit steigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Systems größer ist als jene Last der Unwissenheit, will man doch lieber noch diese tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philosophie, wenn sie überhaupt lösbar ist, am Ende durch wenig große und einfache Züge sich aufschließen muß, und daß nicht gerade in der größten menschlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten soll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

Digitized by Google

Jacobi. Der Theosophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie seyn, so müßte uns der höchste Begriff, d. h. der Begriff des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben seyn. Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch unmittelbare Erfahrung gegeben sey? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein Begriff, der doch immer Sache des Verstandes ist, durch äußere Erfahrung gegeben seyn? Offenbar doch nur durch eine Thatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur Lehre, Unterricht seyn. Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben seyn, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur der Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben seyn, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen. Im Uebrigen ließe sich, wenn als höchstes Princip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

Digitized by Google

Entweder iſt eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß dieſe Autorität doch ſelbſt auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art ſie nun ſeyn mögen, geſtützt werde. Will man das Erſte, ſo iſt dieſe Annahme einer völligen Aufhebung der Philoſophie gleich zu ſchätzen. Will man das Zweite, ſo würde alſo doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieſer Autorität unabhängige Philoſophie erforderlich ſeyn ſie zu begründen, und der Kreis dieſer Philoſophie müßte ſo weit und umfaſſend gezogen ſeyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philoſophie.

Anſtatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung ſich zu ſtützen, könnte ſich nun aber die Philoſophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl ſich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geſchehen. Einmal, indem man ſich dieſes (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemiſchen Mittels etwa gegen die bloß rationaliſtiſchen Syſteme bediente, ohne ſelbſt auf Wiſſen, nämlich auf eine aus dieſem Gefühl oder aus dieſer geiſtigen Intuition zu ſchöpfende Wiſſenſchaft Anſpruch zu machen. Oder dieſe (wahre oder angebliche) innere Erfahrung ſuchte ſich zugleich zur Wiſſenſchaft auszubilden, ſich als Wiſſenſchaft geltend zu machen. Wir beſchränken uns nun zunächſt wieder auf die erſte Möglichkeit. Durch die Verzichtleiſtung auf Wiſſenſchaft würde jenes Gefühl ſich ſchon von ſelbſt als ein bloß ſubjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, ſo müßte es ſich auch zu Wiſſenſchaft geſtalten können. So aber hat die Aeußerung dieſes Gefühls gegenüber von den rationaliſtiſchen Syſtemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: „ich will dieſes Reſultat nicht, es iſt mir zuwider, es widerſtrebt meinem Gefühl“. Wir können eine ſolche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir ſelbſt räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigſtens für die vorgängige Begriffsbeſtimmung der Philoſophie ein. Die erſte (der Philoſophie ſelbſt noch vorausgehende) Erklärung der Philoſophie kann ſogar nur der Ausdruck eines Wollens ſeyn. Es muß inſofern verſtattet ſeyn, nachdem eine Denkweiſe ſich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu ſagen: ich mag ſie nicht, ich

Digitized by Google

will sie nicht, kann sie nicht mit mir vereinigen. Es ist schön, wie Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältniß möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist — ich verlange nicht ein bloß immanentes Wesen in diesem Sinn, das außer meinem Denken nichts ist, ich verlange ein transscendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich ist — es ist löblich dieß zu sagen: aber diese Aeußerungen für sich allein sind schöne Worte, denen keine Thaten entsprechen. Gibt es, im Widerspruch mit unserem Gefühl und unserem besseren Wollen, ein Wissen, das vielleicht sogar sich das Ansehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, so bleibt uns vernünftiger Weise nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unserem Gefühl Stillschweigen zu gebieten, oder jenes Wissen durch wirkliche That zu überwinden. Jene Art von Philosophie aber, welche wir als die nächste Stufe empirischer Philosophie jetzt betrachten, und als deren Repräsentant wir Fr. H. Jacobi ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Actus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche ächte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt, da eigentlich dieses rationale Wissen selbst = nicht Wissen ist. Seiner eigenen Meinung, daß jenes substantielle Wissen das einzig mögliche Wissen sey, hat Jacobi kein Hehl. Unter seinen frühesten Behauptungen steht diese obenan, daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Nothwendigkeitssystem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab sich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Consequenz ihrer Systeme griff er an, er gestand ihnen diese zu, jubelte aber um so mehr, jetzt sey es am Tag, wohin

eigentliches Wissen, Wissen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u. s. w. Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres wisse und z. B. seiner wissenschaftlichen Einsicht nach selbst nur Spinozist seyn würde. Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wissen, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) so viel eingeräumt als Jacobi. Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus stelle. Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Insofern ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie, womit ich jedoch nicht sagen will, daß er eine solche für jeden sey — auch etwa für den Anfänger, denn diesen können seine Schriften, so vielen Werth sie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfassers, fast nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewisse Erschlaffung des Geistes gegenüber von den höchsten Aufgaben des menschlichen Verstandes gewöhnen, eine Erschlaffung, die durch ekstatische Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als indem ich ihm zugestehe, daß Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfniß einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältnisse reducirendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. Zeugniß deß geben einige seiner früheren Schriften, z. B. sein Brief über Theismus an Schlosser, worin er die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einsah. Auf diesem Wege fortgehend

Digitized by Google

hätte er vor allen zum Begriff einer geſchichtlichen Philoſophie gelangen müſſen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Syſteme erkannt, daß ſie uns nämlich ſtatt deſſen, was wir eigentlich zu wiſſen verlangen, und, wenn wir aufrichtig ſeyn wollen, allein zu wiſſen der Mühe werth halten können, nur einen leidigen Erſatz bieten, ein Wiſſen, in welchem das Denken nie über ſich ſelbſt hinauskommt und nur innerhalb ſeiner ſelbſt fortgeht, während wir eigentlich über das Denken hinaus verlangen, um durch das, was höher iſt als das Denken, von der Qual deſſelben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In ſeinen früheſten Schriften hatte er ſogar den Ausdruck „geſchichtliche Philoſophie“ gebraucht; der Zuſammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geſchichtliche, ſondern vielmehr eine ſolche verſtand, welche Offenbarung und Geſchichte zur äußeren Grundlage habe. Inſofern konnte ſeine Philoſophie ſcheinen zu der erſten Art empiriſcher Philoſophie zu gehören. Damals ſchien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den ſogenannten Superrationaliſten oder Supernaturaliſten in völliger Uebereinſtimmung, z. B. mit Lavater, Schloſſer. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen ſehr ſchlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß ſubjektiven Vernünftigkeit, worin allein die ſogenannte Aufklärung beſtand, mächtig hinſtrebte, und gegen welche er die Anſprüche des Gemüths und einer poetiſchen Natur geltend zu machen ſuchte. Dem damals erworbenen ſchlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernſt und chriſtlich geſinnte Schriftſteller ihn gleichſam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von dieſem ſchlimmen Ruf ſtrebte er jedoch in der Folge ſich immer mehr zu reinigen und die Welt über ſeinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer ſeiner letzten Anhänger nöthig fand, ſich ſeiner in dieſer Hinſicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geſchehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, ſein Glaube ſey (dieß könne er verſichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte deſſen nicht, indem er zumal gegen das Ende ſeines Lebens zur wahren

by Google

Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der besseren Geister zu erkennen — späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte, und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Aeußerungen über Christus und Christenthum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

Der andere dieser Männer ist Johann Georg Hamann, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dieß

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—1825

Digitized by Google

nicht etwa in der Abſicht, Ihnen dieſe Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrſamkeit dazu, ihre zahlreichen Anſpielungen zu verſtehen, tiefere Erfahrung, ſie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfaſſen; ſie ſind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfſtein ſeines eignen Verſtändniſſes betrachten ſollte — Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er ſey ein wahres πᾶν von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finſterniß, Spiritualismus und Materialismus.

Hamann hatte kein Syſtem und ſtellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen ſich bewußt wäre, das alle die verſchiedenartigen und disparaten Ausſprüche, die gereimten und die ſcheinbar ungereimten, die höchſt freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verſtand zuſammenfaßte, der dürfte, ſoweit ein Menſch überhaupt ſich vorſtellen darf etwas zu verſtehen, ſich ſelbſt ſagen, daß er zu einiger Einſicht gelangt ſey. Die Philoſophie iſt wirklich eine tiefe Wiſſenſchaft, ein Werk großer Erfahrung; Menſchen ohne geiſtige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei ſteht, in einem Urtheil über Hamann ihre Natur zur Schau zu ſtellen, und da ſie in den Kern ſeiner Denkart nicht einzudringen vermögen, ſich an ſeine perſönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann ſchwerlich dieſer Mann geweſen ſeyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten ſeines Geiſtes ſo zuſammenhängen, daß ſie ſich nicht davon trennen laſſen. Jacobi wirft ſeinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen deſſelben würde er freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es iſt leicht geſagt, daß alles mit bloßer Vernunft zuſammenhange, aber es iſt die blindeſte Vorausſetzung, die gewiſſe Syſteme freilich machen müſſen. Wenn es nun aber anders wäre! und es iſt anders; dieß läßt ſich freilich nicht a priori einſehen; denn das, was iſt, iſt überhaupt nur a posteriori einzuſehen; a priori nur, was nicht anders ſeyn kann.

Es hängt eben nicht alles ſo plan und einfach, als man ſich

Digitized by Google

vorſtellt, ſondern gar wunderlich und inſofern, wenn man will, ungereimt zuſammen. Gott heißt im A. T. ſelbſt ein wunderlicher Gott, d. h. über den man ſich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz verſteht in dieſem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus ſagte: je länger ich über Gott nachdenke, deſto weniger begreife ich ihn (er verſteht dieſe Worte nicht anders, als man ſie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menſchen verſtehen würde). Muß man daſſelbe doch zuweilen von einem originalen Menſchen eingeſtehen, und iſt doch ſelbſt ein gewöhnlicher Menſch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterſchieden, eine, wo ſeine Philoſophie eine ſupernaturaliſtiſche zu ſeyn ſcheinen konnte, eine andere, wo er ſich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geſchichtlichen) erklärte, und bei einem bloß ſubjektiven Gefühl ſtehen blieb, und ſich mit demſelben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, ſo ſuchte er in der ſpäteren Zeit nicht bloß ſeinen Frieden mit dem gemeinen ſubjektiven Rationalismus zu ſchließen, auch dem objektiven, wiſſenſchaftlichen ſuchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin beſtand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Worts Gefühl das Wort Vernunft zu ſetzen, und dieſer ein unmittelbares gleichſam blindes Wiſſen von Gott zuzuſchreiben, ja ſie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das ſchlimmſte Geſchenk, das Jacobi der Philoſophie machte, indem dieſes bequeme unmittelbare Wiſſen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben iſt, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen ſie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wiſſenſchaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieſer der Vernunft gegebenen Beſtimmung faſt nur einen Mißverſtand der gleichzeitigen Philoſophie oder einen Verſuch erkennen, ſich durch dieſe Anbequemung ſicher gegen ſie zu ſtellen. Das Ungereimte

Digitized by Google

dabei war, daß dieser Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens nicht etwa die allgemeine Substanz, sondern wirklich der persönliche Gott mit all' der Fülle von geistigen und moralischen Eigenschaften seyn sollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt ist. Ein unmittelbares Verhältniß zu einem persönlichen Wesen kann aber auch nur ein persönliches seyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empirischen Bezug mit ihm stehen; ein solches empirisches Verhältniß ist ja aber von der Vernunft ebenso ausgeschlossen, wie alles Persönliche von ihr ausgeschlossen ist; sie soll gerade das Unpersönliche seyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenso frei wie sie selbst von allen empirischen und daher auch von allen persönlichen Bestimmungen seyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft schon gesetzt und gewußt ist, so braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wissens, d. h. keiner Wissenschaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um sich von seinem Daseyn zu überzeugen. Unstreitig war es gerade wegen dieser Ausschließung jedes persönlichen Verhältnisses von der Vernunft, warum Jacobi in seinen früheren Schriften und seiner besseren Zeit die alles Empirische ausschließende Vernunft überall unter den Verstand herabgesetzt hatte. Wie ganz er von seinem ersten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umstand, daß er in der Gesammtausgabe seiner Werke, die er gegen Ende seines Lebens veranstaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, seine Leser benachrichtigt, statt Vernunft müsse Verstand und statt Verstand Vernunft gelesen werden — gleichsam um damit alle Spuren seines früheren besseren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verstand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philosophie die erste Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden soll, woraus von selbst folgt, daß sie nicht das ursprünglich Begreifende ist, es vieles gibt, das sie nicht ursprünglich begreift. Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht Verstand nennen will, wie will man es denn nennen?

Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt, und zwar der höchste, gebildetste ans Ziel des Denkens gekommene Verstand erkennt erst Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht seyn Könnende, sie ist, wie das Weib im Hause, auf die Substanz, die οὐσία angewiesen, an dieser muß sie festhalten, damit Wohlstand und Ordnung im Hause bleibe, sie ist eben das Zusammenhaltende, Begrenzende, während der Verstand das Erweiternde, Fortschreitende, Thätige ist. Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse, und alles, was sie außerdem begreifen soll, muß ihr erst durch den Verstand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft ist es aber, gerade am Negativen festzuhalten, wodurch eben der Verstand genöthigt ist, das Positive zu suchen, dem allein jener sich unterwirft. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, daß vielmehr erst an ihrem Widerspruch der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugestand, daß er zum Göttlichen, Positiven unmittelbar, d. h. mit Ausschließung des Negativen und ohne Ueberwindung desselben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er sich später gefiel, war aber das allerverkehrteste, nämlich jenes unmittelbare Wissen, das er früher mit Ausschließung der Vernunft zu behaupten gesucht hatte, nur vielmehr der Vernunft selbst zuzuschreiben.

Wäre das unmittelbare Wissen der Vernunft ein Wissen Gottes, so könnte Gott auch nur das unmittelbar Seyende, d. h. er könnte nur Substanz seyn, wogegen Jacobi sonst eifrig ankämpft, indem er einen persönlichen empirischen Gott will. Das unmittelbare Wissen Gottes könnte nur ein blindes, d. h. ein nichtwissendes Wissen seyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht seyend Seyende, τὸ μὴ ὄντως ὄν seyn, denn das-seyend Seyende, das ὄντως ὄν, könnte auch nur positiv, ausdrücklich, wissender Weise gewußt werden. Ganz so, als wäre Gott nur das nicht seyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

Digitized by Google

Jacobiſche Ausſpruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d. h. (ſo müßte man eigentlich den Satz verſtehen) Gott iſt etwas ſo Negatives, daß er aufhörte Gott zu ſeyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wiſſens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobiſche Satz lautet ganz gleich dem: die Finſterniß, die geſehen würde, wäre nicht mehr Finſterniß (ſchon die Alten ſagten, ſie ſey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Dieſen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuſchreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerſpricht dieß ſeinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen perſönlichen, einen menſchlichen Gott wollte, zu dem auch ein perſönliches oder menſchliches Verhältniß möglich wäre. Was er ſeiner urſprünglichen Denkart oder Geſinnung nach ſagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieſes: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wiſſenden Wiſſen, ein ſolcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß ſeine wahre Meinung iſt, ſo folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wiſſen kann nur das blinde ſeyn, das nicht wiſſende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung iſt Vermittlung), ſondern nur weiß, indem es ſich nicht bewegt. Wie ſchwankend — ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird — Jacobi war, ſieht man nun eben aus dieſem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott ꝛc.) und der nachher aufgeſtellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwiſſen Gottes.

Indem Jacobi ſpäter, um ſeinen Frieden mit dem Nationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft ſubſtituirte, verlor ſeine Philoſophie auch noch die Wahrheit, die ſie zuvor hatte. Gefühl drückt ein perſönliches Verhältniß aus. Nun ſollte aber der unperſönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem perſönlichen Gott zugeſchrieben werden, was völlig undenkbar iſt. Jacobi hatte die beſtimmteſte Einſicht, daß die rationalen Syſteme in letzter Inſtanz nichts eigentlich erklären (ſo wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder ſagt: es

Digitized by Google

Ist so). Jacobi gehört die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsysteme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht anekelt, bis wir alle seine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch — durch ein eignes Mißgeschick — sah er keine andere Möglichkeit des Wissens außer jenem Negativen. Das einzige Wissen, das ihm gegen dieses substantielle Wissen blieb, war, die Augen vor ihm zu verschließen, nichts von ihm wissen zu wollen. Damit beraubte er sich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen. Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie. Denn selbst das, was er auf seinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt sich auf so wenig, ist gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöser Erkenntniß so dürftig und so arm, daß man das Loos des menschlichen Geistes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzusehen vermöchte. Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenstehende nichts eigentlich, nämlich wissenschaftlich wisse.

Jacobi zeichnete sich früh durch ein hohes Streben nach dem Geistigen, wir können sagen, nach dem Uebersinnlichen aus, nur fehlte seiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geistige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeistigen und durch Ueberwindung desselben gewonnen werden. Alles Exclusive, gesetzt selbst, es ziehe die bessere Seite vor, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er

Digitized by Google

nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Cartesianischen Wirbel ähnliches atomistisch-mechanisches Gravitationssystem ausdachte. Vielleicht schrieb sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z. B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in spätern Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urtheilskraft — Kants tiefstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als wesentliches Element in die Natur aufgenommen sah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieses System Pantheismus im gemeinsten und gröbsten Sinn zu schelten und auf jede Weise es zu verfolgen. Die Philosophie darf sich aber nicht bloß mit dem Höchsten abgeben, sie muß, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu seyn, das Höchste mit dem Tiefsten wirklich verknüpfen. Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er keinen Zug nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum Mittel seiner Erhebung macht. Der Baum, der seine Wurzeln tief in die Erde schlägt, kann wohl noch hoffen, den blüthenschweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein solcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet sich auch vorzüglich nur in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

Digitized by Google

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist also das allgemeine Nichtwissen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philosophie gerade das, was von ihr am eifrigsten begehrt wird, nämlich Aufschluß über das jenseits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, so ist er hierin mit dem Rationalismus völlig einverstanden und übereinstimmend, nur darin verschieden, daß er wegen alles dessen, was eigentlich der höchste Preis der Philosophie seyn sollte, an die Nichtphilosophie, an das Nichtwissen verweist — an das Gefühl, an eine gewisse Ahndung, oder auch wohl, besonders in seinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil für eine ganz rationalistische Zeit der Glaube etwas Anstößiges hatte) unmittelbares Vernunftwissen substituirte, das indeß ebenso wenig als das Gefühl sich zu Wissenschaft sollte gestalten können (Widerspruch). Diese Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven den Menschen an den Glauben zu verweisen, war übrigens nicht eine der Jacobischen Philosophie eigenthümliche, sie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltslosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es sich hier um das Verhältniß von Wissen und Glauben handelt, so will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterschiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philosophie gleichgültig sind, oder deren Interesse es sogar ist, daß sie als mangelhaft erscheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter sie aber den historischen, christlichen verstehen, enthalte, was die Philosophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig sey. Dabei bleiben also Wissen und Glaube, oder Philosophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift diesen Gegensatz ganz wohl, und sieht sogar ein, wie er seit der Emancipation der Philosophie durch Carteſius entstehen mußte. Denn von da an ließ die Philosophie den Inhalt der positiven Religion außer sich stehen. (Carteſius protestirt in allen seinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, sich den Stoff seiner Philosophie ganz auf eigne Faust zu verschaffen. Da nun aber die Philosophie — schon von der Scholastik her gewohnt, den positiven

Digitized by Google

Inhalt nur vorauszusetzen — jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich ist es nun aber 2) wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube — beide philosophisch seyn sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geschehen, entweder so daß Glaube und Wissen dabei als einig (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander entgegengesetzt gedacht werden. Das Letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sey. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide in der Philosophie, also philosophisch seyn sollen (und gewiß Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ohngeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch auch eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden. Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen diesem total entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur formell bestehen zu können, das System eines philosophischen, d. h. philosophisch begriffenen, Dualismus seyn. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als alles Seyn erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurück-

gelegte Weg, der sie zur Erkenntniß ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber *eben* in diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich *als* bloße *Sub-stanz* erkennen, und so nothwendig *das*, *dem* es Substanz oder unterworfen ist, oder *gegen* das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von *sich* unterscheiden, und es bestimmen als das *nicht* bloß substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — *seyende*. In diesem letzten Akt würde es sich daher vielmehr als das — **nicht** alles, nämlich *nicht* auch das wahrhaft Objektive seyende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst *als des alles* seyenden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seyende — **in** Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieser Akt wäre nothwendig selbst ein subjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d. h. nicht-selbst-Seyns, setzen. Dieser rein subjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des *Glaubens* oder selbst als Glauben bezeichnet werden — und zwar aus folgendem Grund. Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seyenden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seyende nicht, solang noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solang es sich nicht vernichtet *hat*, es vernichtet sich also nur im *Glauben*, daß ihm *durch* diese Selbstvernichtung — gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit — das Ueberschwengliche werde. Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes *Wissen* ist (vorher, solang es noch objektiv seyn wollte, war es das Producirende der Natur), so bliebe es gerade *als* Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre — das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche

Digitized by Google

ſetzende Wiſſen. Auf dieſe Art alſo wäre innerhalb der Philoſophie ſelbſt ein Uebergang von Wiſſen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer ſolchen Erklärung. Das Ende ſeiner Philoſophie iſt eine reine Diſſonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst iſt.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem Syſtem denkbar ſeyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig ſich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen — inſofern das nicht Seyende iſt (denn das Wiſſende iſt gegen das Seyende nothwendig das nicht ſelbſt Seyende) — wenn alſo dieſes, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen und das nicht Seyende iſt, in ſeinem Außerſichſeyn das Erzeugniß des objektiven Seyns iſt, woher kommt dieſem Princip die Macht, ſich objektiv, als ſeyend zu ſetzen, da es doch das nicht ſeyende — nicht nur ſeyn ſoll, ſondern auch urſprünglich gewiß iſt? Woher ſeine Exiſtenz, d. h. ſein außer Sich, außer dem Ort Seyn, wo es eigentlich ſeyn ſollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieſer Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip iſt, wie iſt es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es ſeyn. Weil es nicht äußerlich ſeyn ſoll, wie das Ende zeigt, ſo konnte es auch nicht urſprünglich äußerlich ſeyn. Und wenn es denn urſprünglich innerlich iſt oder war, wie war es als innerlich geſetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre ſelbſt nur in einem Syſtem möglich, das ſchon ein geſchichtliches wäre, oder dem geſchichtlichen ſich annäherte. Ein ſolches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erkärt; denn was das Wiſſen betrifft, ſtimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man ihm alſo ein Syſtem zuſchreiben will, ſo kann man ſeine Philoſophie nur als eine abſolut dualiſtiſche anſehen, aber man muß hinzuſetzen: ſie iſt ein völlig unaufgelöster, aber eben darum ſelbſt nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite iſt Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit iſt — dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit beſteht, und wie beide zuſammenhangen, darüber iſt nach ihm nicht nur nichts zu wiſſen, ſondern ſogar nichts zu denken. Jacobi

Digitized by Google

erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen, daß eine Vereinigung selbst nicht *denkbar* sey.

Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche *Wüste* lag, und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, *der* große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen unfreiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen *konnte*, auch nicht voraussagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.

Es *gibt* ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt — ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als *Ursache* der Welt, das Freiheit des menschlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift — das jedoch den Glauben nicht bloß in *diesem* Sinn *nicht ausschließt*, sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich selbst hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beständigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wissen nicht schlechthin und in jedem Sinn, sondern nur dem *unmittelbaren* Wissen, dem Schauen, entgegengesetzt wird, wie schon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Digitized by Google

Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wiſſen iſt alſo der Glaube durchaus nicht entgegen, ſondern weſentlich mit dieſem verbunden, ſo daß wo mittelbares Wiſſen iſt, nothwendig auch Glauben iſt, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wiſſen ſich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuverſicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umſtänden und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich iſt. Inſofern, kann man ſagen, geſchieht alles im Glauben. Der Künſtler, der den Marmor vor ſich hat, aus dem ein Kunſtwerk hervorgehen ſoll, ſieht dieſes Kunſtwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d. h. die Zuverſicht, daß das, was er jetzt nicht ſieht, durch ſeine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, ſichtbar werden könne, ſo würde er nie die Hand anlegen. Glaube ſetzt immer ein Ziel voraus, und iſt weſentlich bei jedem Thun, das etwas Beſtimmtes erreichen will. Columbus glaubte an die Exiſtenz eines zu ſeiner Zeit unbekannten Welttheils und ſteuerte muthig nach Weſten. Könnten wir ſagen: Columbus habe an dieſen Welttheil geglaubt, wenn er die ſpaniſche Küſte nie verlaſſen hätte? Glaube iſt daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Thun iſt; glauben und dabei ſich nicht bewegen, iſt Widerſpruch, wie es Widerſpruch iſt, wenn man vorgibt an das Ziel zu glauben und ſich nicht regt, es zu erreichen. Es war alſo ein Widerſpruch, wenn Jacobi ſich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte ſich hier dadurch bewähren müſſen, daß keine Anſtrengung geſcheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der ſtrengſten Wiſſenſchaft einleuchtend gemacht wurde. Iſt der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, ſo iſt er auch ein weſentliches Element der wahren Philoſophie. Alle Wiſſenſchaft entſteht nur im Glauben; wer die erſten Sätze des Euklid ſo eben gelernt hat, würde die höchſten Leiſtungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde ſie nicht

Digitized by Google

einmal verſtehen — dieſelben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen iſt. Alle Wiſſenſchaft, und ſo insbeſondere die Philoſophie ſchließt den Glauben als ein eben in ihr ſich Bewährendes fortdauernd, alſo immanenter Weiſe und weſentlich in ſich. Die alſo, welche Wiſſen und Glauben trennen, ja entgegenſetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klaſſe von Menſchen, die ſelbſt nicht wiſſen, was ſie wollen, das Traurigſte, was irgend einem mit Vernunft begabten Weſen begegnen kann. Entweder nämlich denken ſich ſolche Gläubige unter Glauben kein Schauen, ſo müſſen ſie nicht das Wiſſen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wiſſen, verwerfen, ſondern nur um ſo mehr dieſes anerkennen, oder ſie verſtehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, ſo müſſen ſie ſich nicht Vernunftgläubige nennen, ſondern denen ſich gleichſtellen, die ſich für unmittelbar Gottbegeiſterte ausgeben, und daher auch nicht Philoſophen, ſondern Theoſophen ſich nennen.

In Bezug auf die Philoſophen des Nichtwiſſens bekennen ſich zwar die Theoſophen ebenſo wie dieſe als nicht wiſſenſchaftlich Wiſſende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wiſſende, ſondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müſſen ſagen als vorzugsweiſe oder im höchſten Maße Wiſſende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwiſſens ſich zeigt, ſo reich und inhaltsvoll erſcheint dagegen der Theoſophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu ſeyn ſich rühmt, und wie durch eine Verzückung alle Dinge zu ſehen, wie ſie in Gott ſind, in ihrem wahren urſprünglichen Verhältniß.

Dieſe Form des Empirismus behauptet alſo nicht ein bloßes, übrigens nichts ausſprechendes, höchſtens polemiſch, d. h. negativ, ſich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwiſſen, das doch nicht zum Wiſſen ſich geſtalten kann, ſondern ſie ſchreibt ſich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entſtehung der Dinge zu. (Theoſophismus iſt alſo eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philoſophie, welche ſich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieſes Schauen ſich nicht mittheilen läßt und

Digitized by Google

daher etwas Geheimnißvolles, Myſtiſches iſt, ſo iſt inſofern der Theoſophismus eine Art von Myſticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktiſchen oder ſubjektiven Myſticismus, der gar keinen Anſpruch auf Wiſſenſchaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Myſticismus, der Anſpruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieſer iſt der Theoſophismus, der ſpeculativer oder theoretiſcher Myſticismus iſt, und obgleich der wiſſenſchaftlichen (rationalen) Form ſich begebend, nichtsdeſtoweniger auf einen ſpeculativen Inhalt Anſpruch macht.

Wie läßt ſich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, ſondern ſelbſt des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theoſoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn Sie ſich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphiloſophie ausgeſprochen worden, ſo iſt das im Menſchen ſich ſelbſt Bewußte und zu ſich Gekommene — dieſes iſt das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichſam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbſt-Entfremdung wieder in ſich, in ſein Weſen Zurückgebrachte. Iſt es aber der zurückgebrachte Anfang, ſo iſt das Weſen des Menſchen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es iſt nicht mehr dem Erſchaffenen, ſondern es iſt wieder der Quelle der Schöpfung gleich — das menſchliche Bewußtſeyn iſt alſo, indem es das Ende iſt, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; ihm alſo müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchſichtig ſeyn, es wäre eingeborene Wiſſenſchaft, gleichſam von Natur ſchon, durch ſein eignes Werden das univerſell Wiſſende. Aber ſo findet es ſich ja nicht, und wenn eine ſolche Wiſſenſchaft auch ſubſtantiell noch im Weſen des Menſchen gedacht wird, ſo iſt ſie wenigſtens nicht aktuell in ihm, ſondern verdunkelt und in die tiefſte Potentialität verſenkt. Dieß kann ſich nun, jene Theorie (daß das im Menſchen ſich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen iſt) als richtig vorausgeſetzt, daraus erklären, daß das Weſen des Menſchen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die urſprüngliche Schöpfung geſetzt war, daß der Menſch ſeine univerſelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, ſelbſt

Digitized by Google

wieder zum Ding geworden ist, indem er in seiner Freiheit von allen Dingen und über *ihnen* als Princip, als Quelle, sich sehend in dieser Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, sondern sich als eine Besonderheit wollte, nach einem *eignen* Seyn verlangte, und so den Dingen *gleich* wurde, ja zum Theil *unter* sie zu stehen kam, aus der Centralanschauung, in der er ursprünglich war, *gesetzt* wurde, und dem peripherischen Wissen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen ihn selbst — äußere, nicht nur sich selbst *untereinander*, sondern auch *ihn* ausschließende sind. Eine solche Katastrophe des menschlichen Wesens ist unter dieser oder jener Form in allen Religionen, in der christlichen unter dem Namen eines *Falls*, angenommen. Jenes Centralwissens ist also der Mensch verlustig gegangen. Dieß gesteht selbst der Theosoph zu. — Aber, sagt man, diese Katastrophe auch angenommen konnte doch die *Substanz* des menschlichen Wissens nicht aufhören, substantiell oder materiell noch immer das alles Wissende zu seyn, sie hörte nicht auf das zu seyn, in welchem die *Materie* alles Wissens enthalten, nur das aktuell alles Wissende, welches jetzt als bloß des Wissens Begieriges (als Verstand) außer dem Menschen ist, war sie nicht mehr. Der Mensch ist also nicht mehr an dem Ort, an den er — durch die Schöpfung selbst — gesetzt war; durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Centrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit selbst verzückt werden können? — So müßte der Theosophismus sich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zustände des menschlichen Wesens können wir nun hier nicht eingehen (Psychologie), aber *gesetzt*, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer solchen Wiederversetzung in das ursprüngliche Wesen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelst der Sprache sich auseinandersetzende, discursive, mit Unterscheidung verbundene

Digitized by Google

Erkenntniß. Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein solcher Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12, 4) von sich sagt, ἄρρητα ῥήματα, nicht auszusprechende Worte. Ferner, an wen sollte er doch diese Erkenntniß mittheilen? Unstreitig doch an die, die außer diesem Zustand sind, für die er also eben darum absolut unverständliche Worte spräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthselhafte mit Zungen Reden, wovon der Apostel spricht, der übrigens (1. Kor. 14, 19) selbst sich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d. h. bei dem ich selbst eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen, wo also der Gegensatz zeigt, daß mit Zungen reden so viel ist, als für andere unverständlich reden. Unverständlich in hohem Grade sind nun großentheils auch die Reden der theoretischen Mystiker, der eigentlichen Theosophen, und wir sehen sie nicht in der seligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, sondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf sich abmühend; ihre Aeußerungen sind so unfreiwilliger Art, daß wir sie als in einem Proceß begriffen denken müssen. Wären sie wirklich im Centro, so müßten sie verstummen, aber — sie wollen doch zugleich reden, sich aussprechen, und für die sich aussprechen, die außer dem Centro sind. Hierin der Widerspruch des Theosophismus. Wenn jenes Princip, in dem sich zwar der Eindruck, aber nur der verwischte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieses für sich, also mit Zurückstoßung des freien Geistes (der ihm im jetzigen Zustand als Moderator, als Entbinder beigegeben ist), wirken will, so kann es nur als eine ihrer selbst nicht mächtige Natur erscheinen. Der individuelle Geist, in dem es auf solche Weise wirkend wird, verliert alles Maß, und ist nicht Meister seiner Gedanken, sondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch auszusprechen, ist er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geist sagt) „was er trifft, das trifft er", jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen, und im Verstande als in einem Spiegel (in der

Digitized by Google

Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu seyn, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affektiren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben, und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen. Der Theosophismus streitet ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens, der Theosoph beraubt sich selbst des höchsten Vortheils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang ist. Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinandersetzung seiner Gedanken, einer successiven Erzeugung von Wissen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, so zu sagen, um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger dasselbe, und doch kann es nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu seiner Vollkommenheit; diesen Verlauf, in der Pflanze z. B., sieht der Bauer so gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer Entgegensetzung aussprechen kann. Ebenso — könnte der Mensch auch jenen transscendenten Proceß, durch den alles geworden ist, in sich selbst erfahren, wie der Theosoph sich deß rühmt, so würde dieß doch nicht zu wirklicher Wissenschaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs,

Digitized by Google

um ausgesprochen zu werden; fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er, wie gesagt, eins mit dem Gegenstand, und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches wie der Gegenstand selbst. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche Substanz der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muß erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand, oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Hier geht also die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen wird, ohne sich durch die scheinbare Fülle des Stoffs in den theosophischen Systemen verleiten zu lassen. Denn freilich unterscheidet sich z. B. jene frühere Philosophie des Nichtwissens von der Theosophie hauptsächlich durch ihre absolute Substanzlosigkeit. Die beiden Formen haben sich gleichsam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zusammenwirkung allein wirkliche Wissenschaft entsteht. In Jacobis Philosophie ist jenes Princip, von dem wir sagen können, es sey das substantiell nicht wissende, aber eben darum nach Wissen begierige, hungrige, der Verstand. Jacobis Gefühl ist eigentlich nur der Hunger nach Wissen. Der Verstand, das positive Princip des Wissens, ist in dieser Philosophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben ist, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers sich aufhebt durch Anziehen oder Zusichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich, und läßt daher auch die Natur ganz außer sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie. Der Theosoph aber, in dem Verhältniß als er speculativ ist, ist er auch wesentlich und hauptsächlich Naturphilosoph. Aber wie die Philosophie des Nichtwissens an Mangel, so leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wissens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theosophismus zugleich das merkwürdigste Individuum dieser Gattung, den berühmten Jakob Böhme geschildert[1].

[1] Weiteres über Jakob Böhme s. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

Digitized by Google

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Mysticismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z. B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dieß übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z. B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dieß ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mysticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverstand dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse materielle Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen — gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein

Digitized by Google

wissenschaftliche und vollkommen methodische Entwicklung gewonnen wäre, denn es soll einmal nichts über unser Begreifungsvermögen hinausgehen, noch soll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieser Kunstgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden sollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, ist freilich leichter als wissenschaftliche Untersuchung. *Τὸ μυστικόν* heißt alles, was verborgen, geheim ist. Materiell betrachtet ist aber alles verborgen, alles mystisch, und diejenigen, welche sich am meisten wissen mit dem beliebten Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist", erklären ja eben damit die Natur selbst für mystisch. In der That das vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meisten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Mystik für das am wenigsten Mystische halten, z. B. ihr Gefühl für gutes Essen und Trinken — die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweise der Sinne, dieß ist doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenste. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewisse Begriffe und Behauptungen auszuschließen oder zum Verstummen zu bringen sucht, sind ganz würdig einer liberal zu seyn sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt.

Das Wort „mystisch" hat in der Literatur zunächst immer nur eine formelle Unterscheidung bezeichnet. Wollte man diesen Begriff auf das Materielle ausdehnen, so müßte z. B. der Rationalismus in seiner höchsten, objektiven Gestalt Mysticismus genannt werden, denn beide stimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die substantielle Bewegung [1]. Dennoch ist der Mysticismus von jeher bestimmt worden als ein Gegensatz des Rationalismus. Mystiker ist also niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet. Mysticismus drückt nur den Gegensatz gegen formell wissenschaftliche Erkenntniß aus. Keine Behauptung ist

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

Digitized by Google

bloß des Inhalts wegen, sey er auch übrigens beschaffen wie er wolle, mystisch zu nennen, selbst dann nicht, wenn sie zufällig diesem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Mystikers übereinstimmen sollte. Denn wenn man alles das *nicht* behaupten sollte, was irgend einmal auch ein Mystiker behauptet hat, so dürfte man am Ende gar nichts behaupten. — Mysticismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche *alle* wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum *eingeschlossenen* Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man sich über den Ausdruck versteht, z. B. auch die Jacobische Gefühlsphilosophie mystisch genannt werden kann und oft genug so genannt worden ist; nur daß es ihr gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-speculativen Mysticismus fehlt. Dieselbe Wahrheit kann also bei dem einen mystisch seyn, die bei dem andern wissenschaftlich ist, und umgekehrt. Denn bei dem, der sie aus einer bloß subjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausspricht, ist sie mystisch; bei dem, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft *versteht*, ist sie wissenschaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Mysticismus ist der *Haß* gegen klare Einsicht — gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Uebergewicht erhalten, — gegen Wissenschaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Mystiker, sondern gar viele von denen, welche *über* und *gegen* Mysticismus schreien, ebenso sehr als irgend ein Mystiker *Feinde* der Wissenschaft sind, so müßte man eigentlich *sie selbst* Mystiker nennen, wenn man nicht vorzöge, sie für die wahren und eigentlichen Obscuranten zu erklären.

Digitized by Google

Ueber den nationellen Gegenſatz in der Philoſophie.

Wer unſerer geſchichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt iſt, konnte leicht die Bemerkung machen, daß dieſe im Fortſchreiten mehr und mehr auf deutſche Philoſophie ſich zuſammenzog. Wenn er nun ferner aus dieſen Vorträgen die Art deutſcher Philoſophie, und um was es der Philoſophie in Deutſchland zu thun iſt, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zuſtand der Philoſophie in dem übrigen Europa, ſo wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philoſophie in dieſem Sinn exiſtire zwar in Deutſchland, aber nicht in der Welt. Dieß iſt aber bedenklicher, als man auf den erſten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, ſondern weſentlichen halten müſſen, ſo wäre man dann genöthigt, weiter zu ſagen: es gebe überhaupt nur eine Philoſophie in Deutſchland, aber nicht in der übrigen Welt. Es iſt alſo wohl der Mühe werth, am Ende dieſer Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern dieſe Differenz zwiſchen den Deutſchen und den andern europäiſchen Nationen wirklich exiſtire, und in dieſem Fall, wie ſie zu begreifen und zu erklären ſey. Da nun aber der Unterſchied ſelbſt gar nicht abzuleugnen ſcheint, da es offenbar iſt, daß während die Deutſchen noch immer ein großes Intereſſe des Gemüths und Geiſtes für Philoſophie an den Tag legen, die andern europäiſchen Völker, Engländer und Franzoſen insbeſondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wiſſenſchaftlicher Philoſophie ſeit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, ſo ſcheint zunächſt bloß von der Urſache dieſes Unterſchieds die Rede ſeyn zu können. Da möchte es denn aber ſchwer ſeyn, eine allgemein gültige

Digitized by Google

Antwort, d. h. eine ſolche zu finden, die der Deutſche ebenſowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebenſowohl als der Deutſche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie ſich der Franzos unſere Vorneigung zur Speculation und Philoſophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer anſehen würde, wenn der Deutſche ſeinen Vorzug in Anſehung der Philoſophie aus der tieferen Gemüths- und Geiſtesanlage ſeiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorſtellen. Wollte der Deutſche etwa die Vorzüge ſeiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation ſey ihr eingeboren, ſo müßte ja das von dem Engliſchen wenigſtens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu ſuchen ſind, ſey ſeine Sprache größtentheils der deutſchen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage ſowohl als der philoſophiſchen Beſchaffenheit der Sprache wohl einen Unterſchied des Erfolgs erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede iſt, daß Franzoſen und Engländer Philoſophie in deutſchem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe ſich vielleicht eine geſchichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Intereſſe der Deutſchen an Philoſophie von dem Glaubenszwieſpalt, von der Coexiſtenz gleich berechtigter Religionsbekenntniſſe in Deutſchland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philoſophie in Deutſchland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiöſen Ernſt, in der enthuſiaſtiſchen Art ſelbſt, mit der die Philoſophie zum Theil in Deutſchland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutſchen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichſam zu verſöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wiſſenſchaft wiederherzuſtellen. Dieſe geſchichtliche Hinweiſung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutſchland das Intereſſe an der Philoſophie immer rege erhalten und, ſo oft es einſchlummern wollte, ſtets wieder hervorgerufen und erweckt worden iſt. Aber es iſt ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger,

Digitized by Google

es ist von einem Gegensatz in der Sache selbst die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philosophie (die Franzosen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerst das Ehrenprädicat des philosophischen ertheilten, und Philosophie war in Frankreich lange genug das Feldgeschrei der bedeutendsten Schriftsteller und selbst Staatsmänner) — also nicht Philosophie überhaupt verwerfen die andern, sondern nur Philosophie im deutschen Sinn. Uns steht nun allerdings frei zu erwiedern, was *sie* für Philosophie halten, sey es gar nicht, und nur *wir* wissen, was Philosophie sey. Aber theils ist damit so viel *nicht* gesagt, als auf den ersten Blick scheint, denn auch bei uns ist schon manchem gesagt worden, daß, was er für Philosophie gebe, nichts weniger als das sey; die Deutschen lassen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils scheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen sonst vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philosophie zuzuschreiben, eine Erklärung, die um so sonderbarer wäre, als sie doch auf jeden Fall nur eine temporäre seyn könnte; denn dem Volk, das einen Cartesius, einen Mallebranche und Pascal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geistesanlage zur Philosophie völlig abzusprechen, möchte man doch wohl vor sich selbst nicht rechtfertigen. Und so sehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigstens für *möglich* zu halten, daß jener Entfernung von der Philosophie im deutschen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und so führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zulängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philosophie im deutschen Sinn doch auch auf gewisse Weise Recht gehabt haben können, dieses führt uns denn auf die erste Frage zurück, worin eigentlich der Unterschied in dieser Beziehung bestehe, und da dieser nur in der *Art* der Philosophie liegen kann, welche Art von Philosophie es sey, die den andern Völkern allein zusagt, und wie die von uns vorzugsweise so genannte Art sich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philosophie sey eine Erfahrungswissenschaft, und

wollen ſie nur als ſolche; der Deutſche aber behauptet bis jetzt wenigſtens, Philoſophie ſey eine reine Vernunftwiſſenſchaft, und will ſie ebenfalls nur als ſolche. Verſteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wiſſen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, ſo iſt gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort erfahrungsmäßig einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verſchiedener.

Was man gewöhnlich und zunächſt unter Erfahrung verſteht, iſt die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beſchaffenheit erhalten. Nächſtdem ſpricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbſtbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei ſtehen, und denkt ſich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenſtand des äußeren und inneren Sinns werden kann, ſo iſt die äußere Sinnenerfahrung von den empiriſchen Naturwiſſenſchaften in Beſchlag genommen; für die Philoſophie blieben alſo nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philoſophie würde demnach bloß in einer Analyſe, höchſtens zugleich einer Combination der inneren Erſcheinungen und der Vorgänge des Bewußtſeyns, kurz in dem beſtehen, was wir eine gute (vollſtändige) empiriſche Pſychologie nennen. Das iſt nun auch ſo ziemlich die Vorſtellung, die ſich die Franzoſen von Philoſophie machen; und dieſe Vorſtellung iſt allerdings nach den Begriffen, mit welchen wir z. B. bis jetzt die Philoſophie angeſehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns ſind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philoſophie beiwohnt, ſondern die ganz daſſelbe behaupten, daß die Philoſophie über die Thatſachen des Bewußtſeyns, d. h. alſo über den Umkreis einer Pſychologie oder ſubjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, ſo ſieht man nicht eigentlich, worin der große Unterſchied wenigſtens eines anſehnlichen Theils deſſen, was ſich in Deutſchland Philoſophie nennt, und deſſen, was in Frankreich ſo genannt wird, beſtehen ſoll.

Ja ſo große Verehrung wir dem Namen Kants ſchuldig ſind, ſo

Digitized by Google

liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das Resultat sehen, nicht einleuchten will, um wie viel besser derjenige daran sey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac stehen bleibt. Denn Locke hat einen Versuch über den menschlichen Verstand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben, die viel methodischer ist, aber auch um ein gut Theil nicht bloß schwerfälliger, sondern in der Hauptsache unverständlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menschlichen Vorstellungen, sondern auch alle unsere Begriffe, selbst die wissenschaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet sind. Kant gibt uns zwar gewisse von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da sie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung fähig sind, so werden wir durch sie nicht unabhängiger von der Erfahrung — das Resultat ist für uns dasselbe; denn den besondern Weg ins Uebersinnliche, den Kant in seiner Moralphilosophie gefunden hat, könnte sich auf gewisse Art auch der Empirismus noch gefallen lassen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengesetz in uns gleichsam zum Zeugen der Existenz Gottes macht, so läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgschaften dieser Existenz in unserem Bewußtseyn aufzuzeigen. Aber zwischen beiden ist der große Unterschied, daß gleichwohl Kant in der theoretischen Philosophie Gott zum Gegenstand einer Vernunftidee macht. Dieß ist aber eben das πρῶτον ψεῦδος der neuern Philosophie; es ist nicht einzusehen, wie, wenn es keine auch noch so unbedeutende Persönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchste und vollkommenste Persönlichkeit sich uns durchaus nicht anders als mittelst einer reinen Vernunftidee kundgeben sollte. Durch Kant war also der Rationalismus in der Philosophie proklamirt (vorher war man darüber, besonders in Ansehung der Idee Gottes, doch nicht so im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretischen Gebrauch dieser Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine Vernunft-Idee ist, so kann sich die Vernunft nicht nehmen lassen, diese Idee auch als solche zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftsystem geschehen — und dieß, nichts anderes, hat die

Digitized by Google

spätere Philosophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daseyn Gottes stets nur, wie auf die Existenz einer anderen Persönlichkeit, aus empirischen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußstapfen oder Kennzeichen schließt, begründet dadurch jenes wohlthätige freie Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man gestehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den späteren Zeiten des griechischen und römischen Verfalls, nur zwischen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureische System gerade durch das, was in ihm das Absurde scheint, das sogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewissermaßen als höchstes Princip einführt, wie, sage ich, das epicureische System trotz oder vielmehr wegen dieser Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiste vor dem stoischen ergriffen und aufgesucht werden müßte, so, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchste getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geist Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden.

Der Empirismus läßt also selbst eine höhere Betrachtungsweise zu, oder ist von einem höhern Standpunkt zu fassen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigstens seit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenseits — nicht nur der Verstandesbegriffe, sondern ursprünglich und zuerst jenseits aller Erfahrung verweist. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem ist nicht so. Der Empirismus, weil er dieß ist, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und sittlichen Gesetze so wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die selbst nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens dasselbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Ursache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt selbst einen höheren und niedereren

Digitized by Google

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philosophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. — — Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegensatz in Ansehung der Philosophie wirklich besteht, so zeigt dieser Zwiespalt zunächst nur, daß diejenige Philosophie, in der sich die Menschheit selbst zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philosophie, bis jetzt noch nicht existirt. Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation seyn, und solang irgend eine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die wahre sey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es ist freilich eine klägliche Pusillanimität und enge Beschränktheit, wenn die Philosophie, z. B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für sich in Anspruch nimmt, als das schmale und enge Gebiet kleinlicher, psychologisch genannter Beobachtungen und Analysen. In Frankreich selbst ist die einheimische Philosophie oder, wie sie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen ist, einen gewissen Enthusiasmus für Philosophie zu erregen, so war es hauptsächlich nur, inwiefern sie die äußere Moral Kants der leichtsinnigen Frivolität ihrer Nation entgegensetzten, und an ihr die Mittel einer vorerst moralischen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philosophie in Frankreich und England sind ihre großen Naturforscher, und man kann es den Engländern insofern

[1] Diese Worte sind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Cousins Schrift geschrieben. D. H.

Digitized by Google

wohl zu gut halten, wenn Philosophie bei ihnen vorzugsweise, ja fast ausschließlich Physik bedeutet. — Vorzugsweise von Seiten der Naturwissenschaft scheinen deutsche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z. B. manche neuere Untersuchungen der Franzosen über Anatomie des Gehirns liest, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutschland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetisch zu schimpfen glaubte, eine neue durchaus deutsche Auffassungsart finden; selbst Cuvier zeigt in seinen neuesten Schriften über Geologie und Naturgeschichte der Vorwelt, daß gegenüber von diesen großen Erscheinungen deutsche Ideen über die Naturgeschichte der Erde und selbst deutscher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenso möchte denn, wie aus Einigem zu schließen, deutsche Wissenschaft vorzüglich auch von der Seite des Geschichtlichen und der Alterthums-Forschungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es also, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die sie mit so großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für sie wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es ist nicht an ihnen, es ist an uns Deutschen, die seit der Existenz der Naturphilosophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft schwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphysik (über die sie mit Recht sich lustig machen) und einer unfruchtbaren, ariden Psychologie herausgetreten sind, — es ist an uns, sage ich, das System, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes positive System, dessen Princip eben wegen dieser seiner absoluten Positivität selbst nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori erkennbar seyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem — in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten — Empirismus zusammenfließen wird [1].

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D. H.

Digitized by Google

Vorrede

zu

einer philoſophiſchen Schrift

des Herrn

Victor Couſin.

1834.

Digitized by Google

Der nachfolgende Text ist eine, soviel ich beurtheilen kann, wohlgelungene Uebersetzung der Vorrede, welche V. Cousin der zweiten Ausgabe seiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgesetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieser Vorrede für ein hier erscheinendes Blatt (die bayerischen Annalen [1]) geschrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß diese Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Professor Beckers, verfaßten Uebersetzung [2] vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erscheinung des Originals für Leser geschrieben, denen dieses nicht zur Hand wäre; sie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, sondern wörtlich übersetzte Stellen der Urschrift. Dieser bedurfte es nicht für die Leser der gegenwärtigen Uebersetzung; ich mußte mich daher entschließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern, und von den Aeußerungen des Verfassers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfasser hat sich durch seinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutschland nicht nur bei Männern seines Fachs, sondern bei den deutschen Gelehrten überhaupt große persönliche Achtung und Freundschaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutschen an seinen Bemühungen sichert, ist, daß er, nebst dem geistvollen

[1] Nr. 135, (Blatt für Literatur) Nr. XC.

[2] Unter dem Titel: Viktor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers (jetzt ordentlichem Professor der Philosophie in München). Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1834. D. H.

Digitized by Google

und tief unterrichteten Guizot und wenigen andern, der Erste war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerksamkeit seiner Landsleute für deutsche Literatur und Wissenschaft lebhaft erregte. Cousin gelang dieß insbesondere in Bezug auf deutsche Philosophie. Wer unter uns der Meinung seyn sollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzosen seyn können, würde eine ungemeine Beschränktheit verrathen. Denn daß von unsern westlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darstellung wissenschaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen sey, ist wohl ziemlich allgemein zugestanden. Die Darstellungsweise aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt ist, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutschen hatten so lange Zeit bloß unter sich philosophirt, daß sie allmählich in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutschland) Verständlichen sich entfernten, und der Grad dieser Entfernung zuletzt beinahe zum Maßstab philosophischer Meisterschaft wurde. Beispiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang sich absondernd, bloß unter sich leben, zuletzt außer andern abstoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verständliche Ausdrücke unter sich annehmen: so war es den Deutschen in der Philosophie ergangen, und je mehr sie nach einigen mißlungenen Versuchen, die Kantische Philosophie außer Deutschland zu verbreiten, darauf verzichteten, sich andern Völkern verständlich zu machen, desto mehr sahen sie die Philosophie als etwas für sie allein gleichsam Daseyendes an, ohne zu bedenken, daß die ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf allgemeine Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind, wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre seyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutsche Philosophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf diese selbst günstig zurückzuwirken. Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der

Digitized by Google

einmal angenommenen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken suchen, und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit sich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten.

Indem wir uns nun aber anschicken, von Cousins philosophischem Standpunkt einen Begriff zu geben und denselben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwischen dem deutschen und dem französischen Philosophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können sich sogleich zu verständigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige oder einer Vorrede beschränkt ist, die ihr bescheidenes Verhältniß zu dem Werke selbst nicht überschreiten darf.

Ehe wir Cousins Verhältniß zu der deutschen Philosophie erwägen können, müssen wir seine Stellung gegen die französische in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge fassen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um seinen Landsleuten verständlich zu seyn, mußte er die Philosophie da aufnehmen, wo er sie bei ihnen antraf. Konnte doch selbst in Deutschland in der Succession philosophischer Systeme kein Punkt übersprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind.

Um Cousins Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir sagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empirismus, den er vor sich fand, und den er selbst noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philosophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die sogenannte Philosophie des 18. Jahrhunderts bildete, war reiner Sensualismus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geistigen Funktionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus selbst,

Digitized by Google

nur eine festgehaltene, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Sensation sey. Diesen Empirismus erkennt nun Cousin so weit an, daß ihm die Beobachtung überhaupt, und die der menschlichen Natur insbesondere, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philosophie, und unter den psychologischen Thatsachen die Sensation die erste und nächste ist, ohne daß er jedoch bei ihr stehen bliebe. Wenn er in Ansehung des Princips der Methode sich der französischen Philosophie anschließe, trenne er sich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiische Beobachtung zeige im Bewußtseyn Erscheinungen, die keine Construktion auf die bloße Sensation gültiger Weise zurückführen könne. Die erste dieser Erscheinungen ist ihm das, was der bloßen Passivität im Sinneneindruck entgegengesetzt ist; er nennt es Aktivität und dann ferner Personalität und Wille; auf diese Sphäre sey das Subjekt, also auch die Subjektivität beschränkt. Dieß scheint ein starker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unser Wissen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorstellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der sensualistischen Philosophie kennt, wird sich wenig wundern, daß Cousin zur Vermittlung dieses Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptsächlich des Phänomens der Aufmerksamkeit sich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke freiwillig anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinandersetzt. Eine andere Weise, zu diesem Gegensatz der Sensation, der in ihr nur noch eine der geistigen Funktionen erkennen läßt, zu gelangen, ist folgende; wir entnehmen sie einer andern kürzlich erschienenen Vorrede Cousins zu einem nachgelassenen Werke des Herrn Maine de Biran, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter seinen ersten Lehrern in Frankreich nennt [1]. Condillac, heißt es dort, und seine Schüler erklären alle unsere Facultäten durch die Sensation, d. h. durch das passive Element. Ihnen ist die Aufmerksamkeit nur die exclusiv gewordene Sensation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Sensation. Aber was erleuchtet die Sensation,

[1] Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

Digitized by Google

um sie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Sensation zurück, wenn sie zur Erinnerung wird? Was isolirt sie, um sie ausschließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausschließlich gewordene Sensation ist nicht die Aufmerksamkeit, die sich auf sie richtet, und ohne die der Eindruck, gerade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausschließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Sensation unabhängigen Quelle psychologischer Erscheinungen betrifft, war ihm, wie es scheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieser blieb hier (bei der bloßen Aktivität) stehen, ohne zu dem dritten fortzuschreiten, was Cousin über beiden noch erkennt. Er unterscheidet (p. XXVIII) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatsachen, ebenso reell als die beiden ersten, die eigentlich sogenannten rationellen Thatsachen; über Sensibilität und Aktivität steht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit fassen, erkennen, ist ein einfaches, unzerlegbares Faktum seiner Art, weder auf den Willen noch auf die Sensation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich will, und dieses Wissen, daß ich will, ist von dem Wollen selbst gänzlich verschieden. Mit der bloßen Aktivität wäre auch bloß die einfache Notion der Ursache, aber nicht das eigentliche Princip der Causalität gegeben, ebensowenig der Begriff der Substanz (p. XXXIII); diese beiden aber setzen uns erst in den Stand, bis zum Begriff der höchsten Ursache und des höchsten Wesens fortzuschreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, „dieser wahre Heros der Philosophie des Ichs oder des Willens, die bei ihm nur tiefere psychologische Grundlagen hatte, strenger in ihrer Verfahrungsweise, kühner in den Folgerungen war. Dieser unerschrockene Realist, dieser theoretische und praktische Stoiker, von dem man nicht sagen kann, ob das System mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum System paßt, diese Natur so Eins und so fest, dieser vorzugsweise starke

Digitized by Google

Menſch, konnte nicht bis ans Ende aushalten in dem trockenen Cirkel, worin ihn Analyſe und Dialektik feſthielten; beiden zum Trotz, und was er übrigens ſagen mochte, änderte er ſeine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwiſchenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menſchen herabſteigende Gnade. Aber ſelbſt damit dieſe Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß ſie etwas in uns antreffen, das ſie zu erkennen, aufzunehmen, zu verſtehen vermag". Dieſe höhere Facultät, um es nochmals zu ſagen, iſt die Vernunft, die dem Philoſophen, der nicht von einſeitigem Syſtemgeiſte befangen iſt, ebenſo wie dem Menſchengeſchlechte ſelbſt jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erſchüttern kann und der Myſticismus nur entſtellt, nämlich ſowohl unſre eigne Exiſtenz, die an den Willen geknüpft iſt, als die der äußeren Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verſchieden iſt, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erſte und ſouveräne Urſache, von welcher die Urſache, die wir in der Perſonalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen ſind (a. a. O. p. XL. XLI). Das Princip der Cauſalität und den Begriff der Subſtanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatiſchen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philoſophie gelangen, gibt erſt die Vernunft, welche übrigens dem Verfaſſer folgerechterweiſe eben auch nur eine Thatſache ſeyn kann, eigentlich nur die Thatſache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Subſtanz und dem Princip der Cauſalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatſache doch am Ende auch nur ein Gefühl iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn ſie uns, dem Verfaſſer zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raiſonnements und ſelbſt des durch ſie mit geſetzlichem Anſehen bekleideten Syllogismus, dann unter einer leichteren (plus degagé) und reineren Form, durch eine Art von Inſpiration oder Offenbarung (auf Jacobiſche Weiſe) erkennen läßt. Außer dieſen zwei Formen, unter denen die Vernunft ſich äußert, gibt es aber auch noch einen Schatten der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne ſie wahrzunehmen, dann verzweifelt man

Digitized by Google

an der Wissenschaft und stürzt sich in den Mysticismus, dessen ganze Wahrheit übrigens nur von dieser nämlichen Vernunft entlehnt ist, die er bloß unvollkommen reflektirt und so, daß er nicht selten beklagenswerthe Ausschweifungen mit ihr vermischt (Ebendas. p. XXXIX).

Wir haben die ganze Exposition des Verfassers absichtlich mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe; denn in dem bisher Ausgeführten sind zwei wesentlich verschiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wissenschaft verbunden seyn können. Der erste hält sich ganz im Kreise der Psychologie und insofern des Subjektiven, und findet im Bewußtseyn erst das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter ins Objektive fortschreitender und dogmatischer Theil die Existenz der äußeren Welt, unserer eignen Persönlichkeit und Gottes beweisen soll. Ist nun der letzte erst eigentlich Wissenschaft und Metaphysik zu nennen, so kann der erste nur eine Grundlegung zu derselben seyn. Damit stimmt überein, was er S. 6 sagt: die Psychologie sey nicht die ganze Philosophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls ist dann die Philosophie des Verfassers nicht eine Philosophie aus einem Stück, wie sich Jacobi ausdrückte; ferner ist seine Metaphysik mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall sich mit dem bloßen Daß begnügt (z. B. daß eine höchste Ursache der Welt sey), ohne sich um das Wie zu bekümmern. So wenig sie der Form und der Grundlage nach mit der Scholastik gemein hat, geht sie doch hinsichtlich dessen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphysik hinaus, und ist weit entfernt eine Real-Philosophie zu seyn, wie sie in den neueren Systemen gesucht wird. Klar ist uns auch verschiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verfasser S. 2 seiner Abhandlung aufgestellten Rubriken nun näher äußern wollen.

I. Methode.

Der Verfasser wendet sich hier vorzüglich gegen die neue deutsche Philosophie, die, wie er sagt, von der Ontologie zur Psychologie (nicht

umgekehrt) fortschreitet. Dasselbe ist indeß auch von der früheren Metaphysik zu sagen; die gegenwärtige deutsche Philosophie ist also dadurch nicht hinlänglich unterschieden. Näher bezeichnend ist, daß sie „die Ordnung der Dinge selbst wiederzugeben sucht". In dieser nun, gibt er zu, sey der Mensch allerdings nur Resultat, nur Resumtion alles Vorhergehenden; objektiv sey die Psychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um sich vorerst der objektiven Ordnung, und also vorzüglich des objektiven Anfangs zu versichern, glaubt er, müsse subjektiv von der Psychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß seine einzige Differenz von der deutschen Philosophie, so müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieser regressiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts sie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten, progressiven Weg umzulenken, und nun herabsteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzustellen. Wir haben aber gesehen, daß seine Metaphysik nicht von dieser Art ist, und daß er eine objektive (die Ordnung der Dinge selbst wiedergebende) Wissenschaft nicht bloß ohne psychologische Begründung, sondern überhaupt nicht anerkennt, und weder auf diese noch auf eine andere Weise selbst zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutsche seiner Art die Philosophie anzufangen nicht beistimmen können, so ist dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung voraussetzten, oder lengneten, daß alle Philosophie individuell auf der Erfahrung beruhe. Die erste Zeile Kants spricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man diesen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, aprioriſcher Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Existenz solcher Begriffe bekannt sey, hätte er unstreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der diese Begriffe in unserm Bewußtseyn bekleidet sind, so würden wir sie von denen, welchen dieser Charakter fehlt, nicht unterscheiden. Die Versicherung,

Digitized by Google

daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, ist also gegenüber der deutschen Philosophie eine überflüssige. Es ist dieß gar nicht der Punkt, um den es sich handelt. Ebensowenig besteht unsere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten und so ganz, wie er es sich denkt, mit unserem Anfang vom Himmel fielen. Selbst der reinste Rationalismus, wie er z. B. im Systeme des Spinoza sich darstellt, hat wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt, daß man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß ist ein rein formeller Grundsatz, etwas, wovon man schon vermöge des bloßen Begriffs der Wissenschaft gewiß ist, und wozu es keiner speciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feststeht, so kann man denn allerdings geradezu von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden, anfangen; dieß ist nur eine Folge jenes selbstgegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er versichert's bloß. Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt-Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende,

Digitized by Google

reines Subjekt ist, so ist jenes Subjekt, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortschreitet; das Subjekt mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische, hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinktmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Seyn bestimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derselben. Dieses Subjekt war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen

Digitized by Google

Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjektivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von sich selbst war eine zweite Fiktion, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Also, um jetzt zu dem Verfasser zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philosophie nur das Anfangen von dem schlechterdings nicht nicht zu Denkenden versteht, so hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen schon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches

sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende selbst (αὐτὸ τὸ ὄΝ) seyn kann, so weit ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach aprierische, nur im reinen Denken möglichen Begriff ist), noch auf dem des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier also, d. h. wenn man auf diesem Standpunkt sich befindet, oder um auf diese Weise anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle seyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wissen zu wollen? Aber diese Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen psychologischen Thatsachen hinabzusteigen, weder wie sie der Verfasser darstellt, noch wie sie sich vielleicht anders darstellen ließen; wie wir denn bei dieser Gelegenheit überhaupt gestehen wollen, daß uns, angenommen selbst, wir wären mit dem Verfasser über den ersten Satz, daß alle gesunde Philosophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müsse, noch in einem andern Sinn als dem oben angedeuteten einverstanden, seine Anhänglichkeit an die Begründung durch psychologische Thatsachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden diese als höchst dürftige erscheinen gegen jene große Principien des Werdens, wie sie z. B. Platon im Philebos darstellt, und die durch bloße Analyse der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der psychologischen, zu finden sind, wie sie denn, selbst aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie

Digitized by Google

von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern diese dabei bloß als ein Gegebenes vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen sind. Wir wollen jener Psychologie einen gewissen, propädeutischen Nutzen als Vorübung für die Philosophie überhaupt nicht absprechen (einen begründenden könnten wir nie ihr zugestehen). Zur Vorbereitung auf eine bestimmte Philosophie, und insbesondere auf die, von welcher hier die Rede ist, hat sie aber kein Verhältniß. Für die subjektiv nöthige Vorbereitung zu dieser hat der philosophische Geist bereits besser gesorgt, der in den verschiednen philosophischen Systemen, wie sie aufeinander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Cousin so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze seyn. Indeß auch diese Vorbereitung ist, wie gesagt, nur eine subjektiv nothwendige, nöthig nur für den erst zu jener Philosophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Ist oder existirt[1].

[1] An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine Seyn, das Abstraktum eines Abstraktums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selbst dafür gibt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seyende setzen. Aber was ist das Seyn ohne das Seyende? Das, was ist, ist das Erste, das Seyn nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten. Es ist übrigens keine bloße Nachlässigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverstand des französischen Être, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philosophisch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Uebersetzung sollte S. 17, Z. 7 la science de l'Être nicht durch: Wissenschaft des Seyns: sondern durch: Wissenschaft des Wesens oder des Seyenden (wie dieß in andern Stellen geschehen ist) übersetzt seyn.

Digitized by Google

In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit, zu ſeyn; ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die poſitive Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfaſſer, ſeinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philoſophie parallelen Standpunkt gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß leugnendes Syſtem; er wird in dem höhern Sinne genommen ſeyn, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſondres oder empiriſches iſt. Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabter Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunkt ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen

Digitized by Google

haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verständigung mit ihnen gesehen[1]; mochten wir gleich darum ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Psychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beschränkung erscheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel also von den methodologischen Bemerkungen des Verfassers, zumal in Bezug auf deutsche Philosophie (S. 78). Wie viel Richtiges und Scharfsinniges wir in denselben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Exposition, zu der sie uns Anlaß gaben, am besten auszudrücken.

II. Anwendung der Methode.

Das Princip der Methode ist also dem Verfasser die Beobachtung überhaupt und die psychologische insbesondere. Ueber die Methode selbst gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philosophie sey nicht eine Wissenschaft bloßer Thatsachen, sie sey auch eine Wissenschaft des Raisonnements, d. h. (denn anders wissen wir dieser Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philosophie, und die französische am wenigsten, das Raisonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philosophie ausgeschlossen hat) eine Wissenschaft, die durch Schlüsse mittelst allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten sich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten sind. Allgemeine, von der Personalität und eben darum auch über das Subjekt hinaus (objektiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verfasser erst die Vernunft. Allein die Vernunft und die Personalität sind ihm Thatsachen, zu deren Eruirung er nicht umhin kann schon selbst des Raisonnements sich zu bedienen, und sich desselben wirklich bedient. Wir wollen sehen, wie der Verfasser diesen Cirkel in dem folgenden Abschnitte zu erklären sucht, unstreitig dem wichtigsten der Abhandlung, weil er den Uebergang von der bloßen Erfahrung zum rationellen Wissen, oder, wie der Verfasser sagt, zur Ontologie erklärt.

[1] Cousin besitzt darüber einen schon im Jahre 1827 oder 28 geschriebenen Brief des Verfassers dieser Vorrede.

Digitized by Google

III. Uebergang von der Psychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leser den Anfang dieses Abschnittes mit Aufmerksamkeit gelesen, hat er leicht wahrnehmen können, daß schon bei dem Uebergang von der Passivität (Sensibilität) zur Aktivität der Begriff: Ursache, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was schon früher aus der Vorrede zu der nachgelassenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): „Der fruchtbarste von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphysik beruht, ist gewiß der der Ursache. Dieser aber ist durch die Beobachtung unserer Aktivität unmittelbar gegeben. Hier ist er nicht mehr eine Hypothese, sondern der gewisseste, in einer primitiven und durch sich selbst evidenten Thatsache, im Akt des Wollens (gleichsam auf der That) erfaßte Begriff." Dagegen ebendaselbst S. XXXV sagt er: „Unwidersprechlich ist das Princip der Causalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widersprechend ist, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Ursache (nämlich unserer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieses also supplirt die Vernunft. Unstreitig würde das Princip der Causalität sich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die positive Notion einer individuellen Ursache uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht sie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es selbst seyn." Zuerst also (so verstehen wir den Verfasser) entdeckt sich uns in der Thatsache unserer eignen Aktivität (im Actus der Volition) die einfache Notion der Ursache (wir lassen den Sinn dieses Satzes unerörtert); die Application des auf diese Weise in einer unmittelbaren Erfahrung gegegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für diesen eine Ursache voraussetze, die nicht ich seyn kann, geschieht bloß analogisch und somit nur im Denken; aber die Berechtigung, diesen Zusammenhang (mit der Ursache) als einen objektiven auszusprechen, d. h. auszusprechen, daß die gedachte Ursache außer mir wirklich existirt, diese gibt mir nur erst die Vernunft. Diese (so drückt sich der

Digitized by Google

Verfaſſer S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir iſt, Objekte, die außer der Sphäre des Subjekts liegen, die Exiſtenz einer äußeren Welt. Die Wirkung der Vernunft iſt alſo, vermittelſt des meinem Bewußtſeyn auferlegten Geſetzes der Cauſalität mich der Exiſtenz der äußeren Urſache, und ſomit einer äußeren Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Exiſtenz, der offenbar ein höherer ſeyn muß, da ich ihn auf die Urſache ſelbſt anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Subſtanz anzuwenden, zu welcher der Verfaſſer in Folgendem fortgeht? Wir müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob er uns zugeſtehen wird, den Zuſammenhang ſeiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unſerer Darſtellung ſehen, was wenigſtens uns in derſelben unklar geblieben iſt. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns ſchien, er könne, auf dem Wege ſeiner pſychologiſchen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erſt allgemeine Begriffe und Principien gibt, ſelbſt nur mit Hülfe ſolcher Begriffe oder Principien gelangen. In Anſehung des Begriffs: Urſache, ſcheint dieſer Cirkel dadurch beſeitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion ſchon in dem Gefühl von unſerer eigenen Thätigkeit gegeben ſeyn läßt. Aber wie verhält es ſich mit dem Begriff: Subſtanz? Dieſer kommt, nach ihm, durchaus erſt mit der Vernunft. Der Begriff der Subſtanz nämlich iſt von dem Begriffe der Urſache im Grunde nicht verſchieden. Die Subſtanz iſt nur die cause en soi, die Urſache an ſich, in ihrem Weſen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, ſo wie die eigentliche von uns ſo genannte Urſache nur die Urſache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) iſt. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eignen Wollen) nur die Urſache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unſichtbare Princip dieſer Urſache, welches wir nothwendig denken, und das erſt die Subſtanz iſt. Die Vernunft allein alſo kann jenes, und daher die Subſtanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht ſchon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Subſtanz angewendet? Allerdings, ſo ſcheint uns,

Digitized by Google

und nicht bloß dieser, sondern sogar der Grundsatz der Substanz von dem Cousin nicht spricht, obwohl ein solcher wohl ebenso gut anzuerkennen ist als ein Grundsatz der Causalität. Er braucht aber den Grundsatz und also noch vielmehr den Begriff schon eben, indem er von Fakultäten spricht (Sinnlichkeit, Aktivität, Vernunft). Denn in der reinen Thatsache kommt nichts von einem Vermögen vor, sondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatsache auf ein Vermögen setzt den Grundsatz und also den Begriff der Substanz voraus; denn was ist ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Ursache, eine Ursache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens als der Grundsatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erscheinungen, die er im Bewußtseyn findet, ein Beharrendes, Wesentliches zum Grunde liege, das zu ihnen sich als Substanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den versuchten Uebergang von der Psychologie zur Ontologie im Allgemeinen, so unterscheidet sich Cousin von den Sensualisten der französischen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologischen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit sucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Personalität unabhängiges Vermögen, setzt. Aber diese Vernunft ist ihm selbst etwas ebenso rein Thatsächliches, Empirisches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuschneiden, ein selbst Grundloses, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobischer Phrasen wahrzunehmen ist, nur mysteriöser wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Absicht erkennt, demjenigen eine positive Bedeutung zu geben, was an sich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt ist; z. B. wenn gesagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Ursachen stehen zu bleiben), uns nöthigt u. s. f. Eine solche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Ansehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung

Digitized by Google

(z. B. jedem Ereigniß eine Urſache vorauszuſetzen) hat auch Dav. Hume nicht geleugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung deſſelben geſucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß supponirten, ſelbſt keine weitere Erklärung zulaſſenden Vermögens nicht gelten laſſen. Das bloße Nicht-abhängig-ſeyn der Vernunft von Sinnlichkeit und Perſönlichkeit (damit glaubt Couſin alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objektivität, die er ihr ſelbſt zuſchreibt; Kant läßt ſie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig ſeyn, und doch hat ſie ihm, wie der Verfaſſer (S. 13) bemerkt, keine über das Subjekt hinausgehende Gültigkeit. Die Vernunft iſt dem Verfaſſer nichts Subjektives (nämlich aus der Perſönlichkeit Stammendes), aber ſie iſt ihm doch nur im Subjekt (in uns); als ſolche eben bedarf ſie der Erklärung, wenn ihr zugleich wahre Objektivität (nicht bloß im Kantiſchen Sinne) zugeſtanden wird. Dieſe Erklärung kann, wie leicht zu ſehen, nur darin gefunden werden, daß ſie ſelbſt vom Objekt abſtammt, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, ſondern, daß ſie nur das ſubjektiv geſetzte, aus der Objektivität in die urſprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergeſtellte Prius ſelbſt iſt. Jedenfalls ſetzt dieſe Erklärung einen Proceß voraus, mit dem ſich der Verfaſſer noch immer nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Darin möchte ebenſowohl die Mangelhaftigkeit ſeiner eignen als ſeiner Darſtellung der deutſchen Philoſophie liegen. Denn gerade der Begriff des Proceſſes iſt das, was der eigentliche Fortſchritt war in der neuern Philoſophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 39 f. aufgeſtellt ſind, ſondern in ihrer Methode iſt das wahre Weſen der deutſchen Philoſophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Proceſſes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verfaſſer vielleicht allein bekannt geworden, auf den logiſchen Begriff; wir meinen den realen Proceß jener Philoſophie, die den Begriff des Proceſſes überhaupt zuerſt einführte.

Der letzte metaphyſiſche Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtſeyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden

Digitized by Google

imitirten Ursachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, soweit limitirt, so weit nicht Ursachen sind, zu der illimitirten, zu der eigentlichen, zu der wahren Ursache fortzugehen, die jenen das Seyn gibt und sie darin erhält. Auf diese allgemeinen Bestimmungen aber, mit denen, wie jeder sieht, nicht das Geringste von einem eigentlichen Wissen verbunden ist, beschränkt sich alles; bemerkenswerth ist indeß, wie der Verfasser schon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Ursache gegeben sey (denn Substanz sey er nur, sofern Ursache), seine Philosophie vom Pantheismus völlig geschieden glaubt. Der Gott des Spinoza nämlich sey nur eine Substanz und nicht eine Ursache; allein nur nicht eine transitive und accidentelle (freiwollende) ist er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott seines Systems dagegen sey wesentliche Ursache und könne daher gar nicht nicht-schaffen (produire); aber, wenn dem so ist, so ist er eine Ursache, gerade wie die des Spinoza. Wenigstens gestehen wir, uns den Unterschied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV. Allgemeine Ansichten über die Geschichte der Philosophie.

Alles, was Cousin über Geschichte der Philosophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen gesagt hat, ist durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es sich von dem geistvollen Uebersetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieses Abschnittes indeß enthält mehr exoterische, wiewohl höchst interessante Aeußerungen, gewissermaßen Confessions des Verfassers über den Gang seiner philosophischen Bildung, sein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Ansehung Jacobis wäre zu bemerken, daß dieser die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthusiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher sprach, in die Vernunft selbst zu setzen, in späterer Zeit selbst schon gefunden und benutzt hat. Das Wort: Mysologie, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen solchen Schrecken, und andere Einflüsse wirkten so auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe seiner Werke den Leser bat, überall, wo Vernunft

Digitized by Google

mit herabsetzenden Ausdrücken sich fand, statt derselben Verstand zu setzen, und umgekehrt, wo von einem schauenden Verstand die Rede war, eine schauende Vernunft zu substituiren, so wenig dieß nun auch paßte, da anderes stehen blieb; überhaupt bestrebte er sich, seine frühere Lehre, so gut es nur gehen wollte, zu rationalisiren, seinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer seiner eifrigsten Anhänger, nach Jacobis Tode und nicht lange vor seinem eignen, bezeugen zu können versicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin spricht der Verfasser von seinen persönlichen Verhältnissen zu den spätern deutschen Philosophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuversicht zu bewundern, mit welcher der Verfasser, der S. 38 selbst zu verstehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verstanden, nach seinem eignen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu prophezeien! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts sehen. Von den Deutschen indeß, denen, die einen wirklichen Verstand von ihrer Philosophie haben, kann er wenigstens gewiß seyn, daß sie seine weise Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutschen Philosophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unstreitig, daß die deutsche Philosophie selbst noch in einem Proceß begriffen sey, dessen wahre, ihn erst erklärende Krisis noch bevorstehe. Ihm konnte es nie gemäß seyn, von jener Erschöpfung und Abstumpfung der Geister, für die das Widrigste und Abstoßendste zum Anziehendsten wird (man denke nur an das plumpe Skandal des St. Simonismus!), für einen augenblicklichen und vorübergehenden Effekt Gebrauch zu machen. Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie mit uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen, ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius

Digitized by Google

Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philosophie fremden, obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Burnouf, aufstehen. — Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es Cousin, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verfasser besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat, verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Digitized by Google

Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philoſophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntniß vermittelt ist, kann selbst schon nur eine philosophische oder eine solche seyn, die das Resultat philosophischer Bestrebungen ist, und wenn unter den philosophischen Systemen seit Carteſius außer der ehemaligen Metaphysik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil sie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu sehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich selbst nur zuletzt auf irgend einer Thatsache beruhten, die sie fälschlich für die wahre und höchste hielten, so können wir sagen, all diese Systeme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatsache gedient, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, und die, einmal gefunden, über das Princip selbst keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Bestrebungen in der Philosophie (seit Carteſius) alle mit dem Experiment in der Naturwissenschaft vergleichen. Es scheint freilich nichts leichter, als die Thatsache namhaft zu machen, welche die Philosophie zu erklären hat. Allein bedenken Sie, welche Mühe und Arbeit selbst in der Naturwissenschaft es kostet, auch nur bis zur wahren Thatsache in höchst einzelnen Erscheinungen zu gelangen. Man wird etwa sagen: Philosophie solle die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche Thatsache? Die wahre Thatsache ist jederzeit etwas Innerliches. Die Thatsache einer gewonnenen Schlacht z. B. sind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenschüsse u. s. w., oder was sonst von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatsache ist nur im Geiste des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatsache eines Buchs ist, daß hier Buchstaben und Wörter

Digitized by Google

neben und nach einander stehen; aber was an diesem Buch die wahre Thatsache ist, weiß nur der, der es versteht. Bloß äußerlich angesehen unterscheidet sich ein geistvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem seichten oder völlig sinn- und gedankenlosen. Wer also bloß bei dem Aeußern stehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geistvollen Buch die eigentliche Thatsache ist, durchaus nichts. Aus diesem Beispiel erhellt, daß in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist. Die Ursache, warum uns besonders im Einzelnen der Natur so vieles ganz räthselhaft erscheint, ist, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt sind, die eigentliche Thatsache zu wissen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatsache in der Natur dem Natur-, in der Geschichte dem Geschichtsforscher angehört, so fällt die große Thatsache der Welt lediglich der Philosophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philosophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geschichtlich Erste in der Philosophie, ihr geschichtlich erstes Bestreben wird also nur eben dahin gehen können, das was an der Welt die eigentliche, die reine Thatsache ist, zu erforschen, und es ist daher keineswegs herabsetzend für die frühern Systeme, wenn man sagt, daß sie nur Experimente gewesen, die dazu dienten, jene Thatsache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem sie Verdunkelnden abzuscheiden; es ist kein Tadel, gesetzt auch sie haben sich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angesehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes System dieser Thatsache näher gekommen ist, sind sie gerechtfertigt; keines dieser Systeme war umsonst; der philosophische Geist hat sich keiner der Stufen zu schämen, auf denen er verweilte; diese Systeme sind eigentlich nicht verschiedene Philosophien, sondern nur verschiedene Versuche, die Thatsache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun ist, und jedes folgende System nimmt die Thatsache an dem Punkt auf, wo der frühere Versuch sie gelassen hatte. Die letzte ganz rein dargestellte Thatsache

Digitized by Google

wird also auch nichts anderes als das Resultat aller philosophischen Untersuchungen bis auf unsere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphilosophie die Thatsache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es versteht sich dieß eigentlich von selbst, da die Naturphilosophie die anderen Versuche und damit die durch die früheren Systeme gewonnene Erfahrung *vor* sich hatte; sie unterschied sich von den früheren Systemen im Grunde nur dadurch, daß sie diese Thatsache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß sie die eigentliche Thatsache der Welt, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, zuerst ausgesprochen und insofern in der Erfahrung eine weit breitere Basis hatte als eines der früheren Systeme. Worin bestand die reine Thatsache? Sie läßt sich so aussprechen: die Genesis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieses Ausgehen von der *Natur*, anstatt, wie Kant, von dem erkennenden *Subjekt* auszugehen, daß diese der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu seiner Voraussetzung hat) die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu *dem* Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im **menschlichen** Bewußtseyn. Was **außer** dem Bewußtseyn gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was **auch im** Bewußtseyn gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher *Eine* zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entschiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er dieß ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre auch auf dem äußersten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber

Digitized by Google

übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier ist das Objektive nicht der Substanz nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A seyend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt. In der ersten Freude über diese zuerst wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieses Verhältniß mit der durchgängigen Polarität in der Natur verglichen. Wie sich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenseitig so verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegengesetzte mit Begierde an sich zieht, und wie dieses Festhalten seines Gegensatzes gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da sey, sich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, sondern immer ein Subjektivität gleichsam anziehendes Objektives sey. Im Großen und Ganzen ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menschlichen Bewußtseyn — eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht so vorgestellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, sondern wie jede magnetische Linie im Ganzen (sie mag so groß oder so klein angenommen werden, als sie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie also im Ganzen einer magnetischen Linie nur diese drei Punkte sind, aber jeder Theil der Linie für sich betrachtet wieder die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt ist, — wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektiv

oder objektiv wäre, dasſelbe kann gegen ein anderes ſubjektiv, gegen ein anderes objektiv ſeyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, iſt ſchon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der ſogenannten todten Natur) iſt das Objektive noch vorherrſchend; in der lebendigen animaliſchen Natur zeigt ſich das Objektive ſchon ganz als Unterworfenes und gleichſam im Dienſte des Subjektiven, bis es im menſchlichen Bewußtſeyn als Objektives ganz latent, zum bloßen Grund des Subjektiven geworden iſt. Wer den ſtarren Gegenſatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieſes anſchauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Beſtimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegenſatz hinwegzuheben, und man kann inſofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptſache gewonnen war, beſſere Darſtellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Dieſe bei der erſten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze urſprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falſchen Zuthaten, die etwa hinzugekommen ſind, längſt wieder abgethan und beſeitigt ſeyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphiloſophie brachte, war alſo zunächſt nur die Einſicht in die Thatſache, die wir im allgemeinſten Ausdruck ſo ausſprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortſchreitenden, wenn auch (vielleicht ſelbſt in der Natur) immerfort beſtrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieſes Fortſchreiten vom Objektiven ins Subjektive iſt gleichſam das Loſungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wiſſenſchaft darzuſtellen hat. Das Weſentliche war eben dieſer Fortſchritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengeſetzten Richtung kein Fortſchritt und alſo keine Wiſſenſchaft möglich iſt). Doch auch die Naturphiloſophie fand in ſich ſelbſt eine Schranke, die ſie nicht ſogleich überwinden konnte.

Worin beſtand dieſe Schranke der Naturphiloſophie? Um es mit Einem Wort zu ſagen, darin, daß im Grunde auch ſie nicht über die bloße Thatſache hinausgekommen war. In der reinen Thatſache iſt

Digitized by Google

eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt stufenweise über das Objekt gegeben wird — ob aber dieses Uebergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die bloße Thatsache nicht entschieden. Alles, was über die reine Thatsache hinzugesetzt worden, ist bloß Erzeugniß eines Schlusses. Jeder bloße Schluß ist aber schon an sich etwas Zweifelhaftes und besonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beschränkte Auffassung der Thatsache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffassung zu einem ganz anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müssen wir also auf die Thatsache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlassen, wie unbestimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatsache ist. Wir bedienten uns, sie auszusprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber diese haben wir bis jetzt bloß als geschichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch durch eine rein wissenschaftliche, von keinem frühern System, sondern von dem Standpunkt, auf dem jeder sich befindet, der zu philosophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatsache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entscheidende Bestimmung derselben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wissenschaftlichen Darstellung der Thatsache, zu derjenigen Darstellung fort, mit welcher jede Philosophie, die sich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier scheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philosophie damit anfange, auf sich selbst zu reflektiren; da sie nun nicht umhin kann, sich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun sey, so scheint ebenso natürlich, daß sie vor allem die Art und Natur dieses ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforschen suche; unvermeidlich aber wird sie dann ferner die Natur des Erkennens überhaupt in Betracht ziehen müssen. Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, diese könnte zwar nie auf die Wissenschaft selbst, aber

Digitized by Google

doch zu der Vorwiſſenſchaft der Philoſophie — zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen iſt. Wenn eine ſolche Kritik des Erkenntnißvermögens nur ſo leicht, und beſonders, wenn dieſes Vorhaben, das Erkennende zu unterſuchen, in der Abſtraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann ſich wohl vorſtellen, dabei auf das bloße Erkennen ſich beſchränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerſt das Seyn ausgeſchloſſen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben dieſe Abſtraktion hält nicht Stand. Denn um was iſt es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen ſelbſt zum Gegenſtand gemacht, und es damit ſo gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegenſatz oder die Unterſcheidung zwiſchen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt alſo gleich mit der erſten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichſam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn ſowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, — beides iſt ein Seyendes, und gerade darin ſcheinen ſie eins, oder dieſes ſcheint ihr Gemeinſchaftliches, daß ſie — beide — Seyende ſind. Es wird ſogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichſam vorzugsweiſe Seyende anſehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende iſt, entweder nur ein geringeres oder am Ende gar kein Seyn zugeſtehe. So hatte Carteſius, der der Philoſophie zuerſt dieſe Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerſt an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identiſche, im Denken vorhandene Seyn als das gewiſſe anerkannt. Cogito ergo sum, ſagte er. Ich denke, ich zweifle, alſo bin ich; denken aber iſt dem Carteſius nicht bloß jene beſondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die wir insgemein Denken nennen. Carteſius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, ſo daß er ſelbſt ſinnliche Vorſtellungen, ja

Digitized by Google

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens subsumirt. Indem er also das erste Seyn, um mich so auszudrücken, dem Erkennenden zuschrieb, sah er sich sogleich genöthigt, an der Realität oder wirklichen Existenz desjenigen zu zweifeln, was sich als ein bloß Erkennbares darstellt, namentlich an der Existenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine subjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper erworben zu haben vorgab, gestand er diesen doch immer nur ein secundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewisses Seyn zu. Es ist daher so wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuscheiden, daß dieser Versuch vielmehr fast unvermeidlich dahin führt, dem nicht selbst Erkennenden, sondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzusprechen, zu behaupten, daß überall nichts sey als Erkennendes, also Geistiges, und alles nicht Geistige bloß in den Vorstellungen der Geister existire, wie dieß in den verschiedenen Systemen des Idealismus oft genug geschehen ist, und wie es gleich unmittelbar nach Cartesius durch Mallebranche und später durch Berkeley geschehen ist, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geister, in denen Gott die Vorstellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß gestehen, diese Art sich zu helfen, daß man nämlich die Existenz der Körperwelt leugnet, sey gleichsam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwischen dem, welcher eine Philosophie lehrt, und denen, welchen er sie mittheilt, besteht das stillschweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieses Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht existirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien. Es ist kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verstand, und von einer gewissen Reife, welche die geistige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die sich auf diese Weise zu helfen suchen, in unserer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht seyn, so muß namentlich die Naturphilosophie in dieser

Digitized by Google

Hinſicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn ſo lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geiſt erkannt und aufgeſtellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch ſeinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann alſo die Philoſophie — aufrichtiger Weiſe — nicht anders als mit dem Vorſatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugeſtehn, nicht gerade daß er in demſelben Sinn ſeyend ſey, in welchem das Erkennende es iſt, aber doch auch nicht ganz und gar nicht ſeyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das ſeiner Bewußte, ſeyend iſt, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es ſey gegen dieſes oder verglichen mit ihm das nicht Seyende, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich iſt, daß eben daſſelbe in ſich ſelbſt oder bloß mit ſich ſelbſt verglichen nicht nichts, ſondern allerdings etwas — allerdings ſeyend iſt. In dieſem Sinn haben griechiſche Philoſophen von dem μὴ ὄν auf eine Weiſe geredet, die manchen widerſprechend ſchien, indem ſie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieſes Widerſpruchs ließ ſich ſchon bei Plutarch finden, der in einer Stelle ſagt: man müſſe unterſcheiden zwiſchen μὴ εἶναι, nicht Seyn, und zwiſchen μὴ ὄν εἶναι, nicht das Seyende ſeyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende iſt, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In dieſem Sinn iſt das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende ſey, einer der erſten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophiſtik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermiſchen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszuſetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weiſe ſey, woraus dann unter andern folgte, daß z. B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends exiſtire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, ſo gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Poſitives iſt, ſo gibt es ebenſowenig eine poſitive Wahrheit. Aus dieſem Grunde beſtrebt ſich Platon in einem eignen Geſpräch, welches den

Digitized by Google

Begriff des nicht Seyenden zum Gegenstand hat, auf alle Weise zu zeigen, daß auch das nicht Seyende sey, und daß ohne dieses auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterscheidbar seyn würde. Ich ergreife diese Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieses Platonische Gespräch, den Sophisten, zu empfehlen. Dieses Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philosophie, die jeder bei sich festsetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philosophie irgend etwas Allgemeines aufzustellen, auch dieser gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als in seiner Art seyend anzunehmen. Dieses anerkannt, wird die nächste Forderung allerdings diese seyn, zu bestimmen, wie dieses Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) seyend sey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt sich sogleich einsehen) auf keinen Fall könnte es doch seyend oder ein Seyendes seyn, wenn die Bestimmung des „nicht das Erkennende Seyns", oder daß es nicht das Erkennende ist, wenn diese Bestimmung bis zum Extrem getrieben würde, d. h. so weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es sey in ihm überall nichts von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch bestimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes ist, ist ohne eine Bestimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm gesetzt ist, nicht denkbar. Die Grenze, die Bestimmung kann aber nicht von dem herrühren, das begrenzt oder bestimmt wird, was also das seiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an sich demnach Grenzenlose ist, d. h. die Grenze kann nicht von dem Seyn herkommen, sondern — Maß und Begrenzung — alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares ist, kann nur von dem dem Seyn entgegengesetzten und ebendarum es einschränkenden Princip herkommen. Und eben dieses — dem für sich grenzenlosen Seyn Entgegengesetzte, welches an dem nicht selbst erkennenden Theil der Welt wenigstens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, also die Ursache der Erkennbarkeit ist, nur eben dieses kann auch die Ursache des nicht bloß Erkennbaren, sondern selbst Erkennenden

Digitized by Google

seyn, nämlich nicht Ursache desselben seiner Substanz nach, aber Ursache davon, daß es das Erkennende ist. Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarseyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist. Hinwiederum also das, was das Erkennende selbst ist, unterscheidet sich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieses, bloß die Form des Verstandes an sich trägt, sondern der Verstand und also das Erkennende selbst ist.

Wir können uns darüber auch so ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verstandes hervorbringt, kann nur selbst der Verstand seyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß diese Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, so ist das dadurch Entstehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in sich verwandelt, so ist das dadurch Entstehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt ist so wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch selbst auch seyn muß. Das bloße, d. h. maß- und grenzenlose Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. Beide setzen ganz gleicher Weise voraus das für sich grenzen- und eben darum auch verstandlose Seyn und die diesem Grenzenlosen entgegenwirkende Ursache.

Schon durch Cartesius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengesetzte selbst als Verstand zu bestimmen. Spinoza hatte das an sich grenzenlose, unendliche Seyn in seinem Begriff der unendlich ausgedehnten Substanz, der er das unendliche Denken entgegensetzt. Eigentlich also hatte er in dem Gegensatz der ausgedehnten und der denkenden Substanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Substanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieses Mittel nicht. Denken und Ausdehnung selbst bleiben sich bei ihm gerade so fremd, wie sie sich bei Cartesius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Substanz durchaus keinen Theil, und doch läßt sich Bestimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

Digitized by Google

Beſinnung iſt. Allein das Seyn der ausgedehnten Subſtanz iſt ein an ſich beſinnungsloſes — die Ausdehnung, kann man ſagen, iſt die Form des außer ſich, von ſich gekommenen, des ſeiner ſelbſt ohnmächtigen Seyns, das ebendarum ſich ſelbſt keine Schranke geben kann, und das unendlich iſt in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, ſondern ein Mangel iſt. Wenn alſo das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengeſetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer ſich Seyn aufhebende, als die das außer-ſich-Geſetzte in ſich ſelbſt zurückſetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geſchehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Weſens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern ſolche, die das bloß Aeußerliche mehr und mehr verinnerlichten, — kurz zunehmende Innerlichkeit, bis zur völligen Zurückwendung in ſich ſelbſt, bis zum Bewußtſeyn wurde auf dieſe Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie geſagt, Spinoza macht von dieſem Mittel, das ihm der Gegenſatz der von ihm ſogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch — die ausgedehnten Dinge ſind ihm nicht Wirkungen des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er ſetzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von ſeinen Principien Dinge in der Welt, nach ſeinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt ſich der Fortſchritt, daß er die nothwendige Subjektivität aller Modificationen, d. h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in ſich haben. Dieß zeigt ſich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Weſen nach Monaden, Vorſtellkräfte, geiſtige Weſen ſeyen. Das Körperliche als ſolches iſt ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorſtellung der Monaden entſteht. Er räumt alſo das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht ſo wie der ſpätere Idealismus, der es in keiner Weiſe außer mir beſtehen läßt, ſondern er läßt es außer mir beſtehen, aber als ein bloß Geiſtiges. Jede Monas für ſich iſt ſchlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden

Digitized by Google

zuſammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet iſt, über alle zuſammen aber ſich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott ſieht in den Dingen bloß Monaden, aber wir ſtehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus ſie als bloße Monaden erſcheinen; durch dieſe Art von Verſchiebung entſteht eine verworrene Vorſtellung und mit dieſer der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches inſofern nicht mehr ſubſtantielle Realität hat und ebenſo bloßes Phänomen iſt wie der Regenbogen. Innerlich iſt ihm alles Ichheit, nur in verſchiedenen Stufen, z. B. die ſogenannte todte oder unorganiſche Natur iſt die ſchlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, iſt die träumende Monaden-Welt, der Menſch iſt die erwachte Monade. Leibniz war inſofern bloßer Intellektualiſt, als von einem an ſich irrationalen, dem Verſtand entgegengeſetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede iſt, und da er alles als urſprünglich geiſtig und monadiſch, d. h. abgeſchloſſen, annahm, ſo hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieſer Welt, wo gleichſam alles Subjekt iſt, eines dem anderen objektiv, d. h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem Syſtem ſeine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, ſondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelſt einer vorherbeſtimmten Harmonie vorſtellt. Dadurch kam in ſein Syſtem etwas Schwärmeriſches. Kant hat das Verdienſt, zuerſt mit klarem Bewußtſeyn ausgeſprochen zu haben, daß alles, was erkennbar ſeyn ſoll, und ſo weit es dieß iſt, das Gepräge, die Beſtimmungen des Verſtandes an ſich tragen muß. Kant ſetzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient ſich für dieſes Unerkennbare des in der That höchſt ungeſchickten Ausdrucks: Ding an ſich. Denn dieſes Ding an ſich iſt entweder ein Ding, d. h. es iſt ein Seyendes, dann iſt es nothwendig auch ein Erkennbares und daher nicht an ſich — im Kantiſchen Sinn —, denn unter dem „an ſich“ verſteht er eben das, was außerhalb aller Verſtandesbeſtimmungen iſt. Oder dieſes Ding an ſich iſt wirklich ein An-ſich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorſtellbares, dann iſt es nicht ein Ding. Nicht weniger unpaſſend iſt der Ausdruck, wenn Kant das Ding an ſich

Digitized by Google

zugleich Noumenon nennt, da es nach ſeinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein ſchlechterdings mit dem Verſtande nicht zu Begreifendes iſt, weil alles, was verſtändlich ſeyn ſoll, ſelbſt das Gepräge des Verſtandes an ſich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken iſt, beſteht darin, daß er die Verſtandesbeſtimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt unſerer Vorſtellung ſetzt; das Unerkennbare, was er Ding an ſich nennt, iſt zwar von dieſen Beſtimmungen, aber bloß in unſerer Vorſtellung — nicht außerhalb derſelben — afficirt; dieſe Beſtimmungen ſind alſo bloß ſubjektiv, von einem objektiven, in den Dingen ſelbſt ſeyenden und wirkenden Verſtand kann nicht die Rede ſeyn. Außer uns ſind nicht dieſe Objekte, iſt nur das ſogenannte Ding an ſich, das ſchlechthin Unerkennbare, das erſt in unſern Vorſtellungen jene Beſtimmungen der Erkennbarkeit annimmt. Wir aber können nach dem, was wir bereits erklärt haben, nicht geneigt ſeyn, die Objektivität der Verſtandesbeſtimmungen aufzugeben, weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. Wir ſagen: es gibt wohl ein Erſtes, für ſich Unerkennbares, das an ſich maß- und beſtimmungsloſe Seyn, aber es gibt kein Ding an ſich; alles, was Objekt für uns iſt, iſt ſchon ein in ſich ſelbſt durch Subjektivität Afficirtes, d. h. ein in ſich ſchon zum Theil ſubjektiv Geſetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es iſt nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erſt in der Vorſtellung, oder wie er mit freilich ſchwer allgemein verſtändlich zu machenden Worten ſich ausdrückt, in der transſcendentalen Syntheſis der Apperception vorgehen läßt, iſt ſchon objektiv, unabhängig von uns geſchehen. Das Ding mit dieſen ſubjektiven Beſtimmungen iſt eben das wahre Ding, denn nimmt man ihm dieſe, ſo iſt es überhaupt kein Ding mehr. — Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbeſtimmter Weiſe von dem Objekt überhaupt, anſtatt von dem wirklichen Objekt ſprach, und nicht erwog oder nicht einſah, wie viel in dieſem ſogenannten Objekt ſelbſt ſchon Subjektives ſey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig

Digitized by Google

hinweg, verwandelte also alles in bloße Subjektivität oder behielt nur noch das Erkennende. Ein solches Extrem von Idealismus wird sich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle diese Unnatürlichkeiten, welche die Kantische Theorie und noch mehr die Fichtesche mit sich führt, einzugehen, werden wir zwischen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterschied anerkennen als den schon ausgesprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verstandes und insofern den Verstand selbst als etwas ihm Fremdes an sich trägt — wobei also das an sich Verstandlose, dem Verstand Widerstrebende, obgleich es schon die Form desselben angenommen hat und so weit ihm unterworfen ist, doch noch als das an sich Verstandlose unterschieden wird — daß also das bloß Erkennbare den Verstand noch als ein ihm Fremdes unterscheiden läßt, während das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, selbst zum Verstand geworden, ganz in Verstand umgewandelt ist, eine Umwandlung, die natürlicher Weise nur stufenweise geschehen kann.

Indessen bleibt in dieser ganzen Stufenfolge das Substrat immer dasselbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphilosophie, das der Subjektivität Entgegengesetzte, das bloß und eben darum blind Objektive, durch B bezeichnen, so wird dieses B immer mehr subjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchste Subjektive oder das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, ist noch immer B, nur als A gesetztes, in A verwandeltes B. Von dem an also, was eben nur erkennbar ist, also dem Erkennen die wenigsten Seiten darbietet, bis zu dem, was schon mehr Bestimmungen der Erkennbarkeit in sich aufgenommen hat, endlich bis zum selbst Erkennenden bleibt die Substanz, id quod substat, immer dasselbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verschiedenem Maß, zugleich A oder subjektiv ist. Es ist ein immer nur Werdendes, nie Seyendes — in diesem Sinn ist allerdings nur das Letzte (das völlig Selbstbewußte) das Seyende; es ist ein immer zwischen Seyn und Nichtseyn, Position und Negation Schwankendes; denn das A-seyn ist für das B Negation; im A-seyn geht das B unter oder, wie die deutsche Sprache trefflich sich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet

Digitized by Google

dieſer Doppelheit, oder obſchon es an keinem Punkt reines B, ſondern immer nur ein Mittleres von B und A iſt, iſt es doch an ſich oder von ſich ſelbſt nur B. Wir müſſen daher jetzt ausdrücklich und beſtimmter als bisher unterſcheiden zwiſchen der Subjektivität, welche B bloß annimmt, die in B nur geſetzt iſt, und zwiſchen dem eigentlichen Princip der Subjektivität. Princip der Subjektivität iſt nicht das in A umgewendete Objektive, Princip der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die Urſache — wenigſtens die nächſte und unmittelbare Urſache dieſer Umwendung iſt. Es ergeben ſich alſo zwei Principien: a) B, das mehr und mehr = A wird, aber ſubſtantiell immer dasſelbe bleibt, und für ſich das blinde, wilde, grenzenloſe Seyn iſt, das Platoniſche ἄπειρον, b) A — nicht ſofern es das ſelbſt nur als A geſetzte B iſt, nicht das an B hervorgebrachte A, ſondern A, in dem ſelbſt nichts von einem B iſt, das ein völliger Gegenſatz des B iſt und gleichſam keinen andern Willen hat, als B = A zu ſetzen, alſo überhaupt A, ſofern es Urſache der Umwendung des B in A iſt.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktiſchen, Thatſächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A iſt die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht begriffene Wirkung jenes anderen dem B entgegengeſetzten Princips. Warum dieſes, und wie es dieſe Wirkung hat, wiſſen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgeſetzte Analyſe uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im allgemeinſten Sinn brauche, wo es noch völlig unentſchieden bleibt, ob und wie dieſe zwei entgegengeſetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt ſeyen, oder gar nicht vermittelt ſeyen. Denn hier ſind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Unterſuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig ſind anzuerkennen: 1) das blinde, für ſich grenzen-, darum auch verſtandloſe Seyn; wir wollen dieß auch das reale Princip nennen; 2) das ihm entgegengeſetzte, welches die Urſache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des ſubjektiv-Werdens jenes erſten iſt; wir wollen dieſes das

Digitized by Google

ideale Princip nennen. Je reiner Sie den Gegensatz dieser beiden Principien denken, so daß jedes das andere vorerst von sich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen sie freilich zusammen) ausschließt, desto deutlicher wird Ihnen die Folge seyn. Wie wir diesen Gegensatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflösen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir suchen nur uns des zu Erklärenden zu versichern. Im Ganzen stehen wir also hier auf demselben Standpunkt, auf welchem schon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sey und bestehe, und zwar lehrten sie dieß, wie aus ihren fernern Bestimmungen erhellt, in einem dem unseren ganz analogen Sinn, indem sie z. B. zugleich sagten, daß das Grenzenlose schlechthin nicht würde können erkannt werden, weßhalb sie auch von dem Begrenzenden sagen, es sey τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heißt bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff) — das Begrenzende ist also nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte begreiflich oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinstimmung mit uns aus dem Umstand, daß sie den Gegensatz zugleich aussprachen als μονάς und δυάς, Einheit und Zweiheit, und zwar so, daß sie sagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas sey die Mutter, die Monas der Vater, so wie sie auch sonst von dem Verhältniß beider auf eine Weise reden, die den von uns aufgestellten Begriffen analog sind.

Man muß sich indeß nicht vorstellen, als ließen sich Begriffe dieser Art nur so geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man sie bloß von ihnen zu entlehnen, so würde sie jeder verstehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig sie von denen, die selbst nicht philosophiren, z. B. von bloßen Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Untersuchungen auf sie geführt seyn, um sie bei den Alten, wo wir sie meist bloß als Resultate finden, zu verstehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, sagt Goethe, und besonders die Alten versteht und genießt niemand, als wer sie suppliren kann. Wer

Digitized by Google

etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erst lernen will. Z. B. was kann wohl die δυάς bei den Pythagoreern bedeuten, der von späteren Schriftstellern meist das Beiwort ἀόριστος (die unbestimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die ἀόριστος δυάς nicht bloß, was einige Neuere sie bedeuten lassen, nämlich die bloße empirische Mannichfaltigkeit oder Verschiedenheit der Dinge überhaupt. Denn wo Verschiedenheit, also Unterscheidbarkeit und sogar Mannichfaltigkeit ist, da ist auch schon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, sondern in Vielem und in der größten Ausdehnung gesetzt, d. h. es ist schon gesetzt, was aus der δυάς und μονάς erklärt werden sollte. Wäre die δυάς die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge selbst, wie könnten die Pythagoreer sagen, die Dinge seyen aus der δυάς und μονάς erzeugt. Die Dyas ist nicht etwas Allgemeines, sie ist ein bestimmtes, für sich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unser B seyn, das zwar für sich selbst nur B ist, aber B, welches des an ihm durch die entgegenstehende Ursache hervorzubringenden A, d. h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich ist, weßhalb die δυάς auch insbesondere weiblich gedacht wird — nämlich dieser Empfänglichkeit wegen, dieser Möglichkeit, an sich die Bestimmungen der Subjektivität hervorbringen zu lassen. Für sich oder als Princip und in seiner Reinheit ist B bloß für die subjektiven Bestimmungen empfänglich — in der Wirklichkeit aber ist es immer auf gewisse Weise auch A, also ein doppeltes, B, das zugleich A ist, oder A, das darum nicht aufhört B zu seyn, also nicht weniger auch B ist. Dieses nicht mehr reine, sondern afficirte B ist eben das ungewisse, zwischen zweien Schwankende und darum Unbestimmte, das immer das, was es ist, ebensowohl auch nicht ist, wie selbst auf dem Culminationspunkt der Geistigkeit der Mensch z. B. nicht so geistig ist, daß er nicht auch ungeistig, nicht so seiner selbst bewußt, daß er nicht auch das seiner selbst Unbewußte seyn könnte, nicht bloß im Schlaf, sondern selbst im Wachen, inwiefern, wie viele Philosophen, z. B. Carteſius, Leibniz u. a. behauptet haben, die Masse der unklaren, bewußtlosen Vorstellungen

Digitized by Google

stets größer ist als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Mensch ist, der sich in immer gleicher Klarheit des Bewußtseyns behaupten könnte. Das ist das Loos alles Endlichen, das, was es ist, nicht entschieden, sondern nur so zu seyn, daß es eben dasselbe auch nicht seyn kann, und in diesem Sinne zwischen Seyn und Nicht-seyn zu schwanken — εἶναι καὶ μὴ εἶναι, wie Hippokrates sagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieses also ist der Sinn der Pythagoreischen δυάς. Dagegen ist nun das dem Unbegrenzten entgegengesetzte Princip wirklich μονάς. Denn es geht immer nur auf Eines — seine immer (wenigstens von seiner Seite immer) gleiche, entschiedene und unzweifelhafte Wirkung geht nur eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geschehen kann, ohne es zugleich in sich subjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in seiner letzten Wirkung) in das Erkennende selbst zu verwandeln — wie das geschehe, wissen wir, wie gesagt, noch nicht, es ist einstweilen eben auch nur Thatsache. Also dieses Princip ist immer Einheit, reine sich-selbst-Gleichheit; das andere (B) ist immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, sondern ein Mittleres zwischen beiden. Hieraus erklärt sich auch allein, was meines Wissens bis jetzt noch nicht erklärt worden ist, wie die Pythagoreer sagen konnten, die δυάς werde erst durch die Theilnahme an der μονάς zur δυάς. Denn unser B, sich selbst überlassen, ist in der That auch eine Einheit — reine Identität —, nämlich eben bloßes B, und würde für sich, d. h. wenn das entgegengesetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es ist nur δυάς, weil ihm dieses entgegengesetzte Princip nicht verstattet bloß B zu bleiben, sondern es als B setzt, das zugleich A ist.

So viel also zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegensetzen.

Unstreitig gab diese Bezeichnung der ersten Principien durch Monas und Dyas schon dem Pythageras selbst, auf jeden Fall aber seinen Nachfolgern die Hauptveranlassung zu der Lehre, daß die ersten Principien aller Dinge Zahlen seyen oder sich wie Zahlen verhalten, nicht,

Digitized by Google

wie dieß umgekehrt, ſogar von Ariſtoteles, verſtanden worden, daß die Zahlen die erſten Principien aller Dinge ſeyen, wogegen denn freilich Ariſtoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verſchmäht, die Pythagoreiſche Lehre von den erſten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem ſeiner bedeutendſten Geſpräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächſte, aus der bloßen Analyſe der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Reſultat iſt alſo: die Exiſtenz zweier entgegengeſetzter Principien, aus deren Zuſammenwirkung erſt ebenſowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht. Nun weiß ich wohl, daß die Exiſtenz dieſer Principien nicht ausgeſprochen werden kann, ohne ſogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müſſen wir uns wohl hüten, dieſe Fragen voreilig zu beantworten, ſolange wir nicht einmal gewiß ſind, ob wir die Thatſache bereits vollſtändig beſitzen. Die reine Thatſache, ſoweit ſie bis jetzt ausgemittelt iſt, beſteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenſo wie das Erkennende ſelbſt, entſteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichſam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon iſt, das für ſich ſchrankenloſe Seyn, das ſtufenweiſe ſubjektiv geſetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches ſich vielmehr als Urſache verhält und eben das Maßgebende, Beſtimmende des erſten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende iſt. Daß dieſe Principien nicht bloß zufällig ſich zuſammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet ſind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig vorausſetzen, aber nicht erklären, und dieß um ſo weniger, als wir nicht gewiß ſind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten ſchon alle Principien des Werdens erkannt ſind. Daß wir nun Urſache haben hieran zu zweifeln, wird Ihnen klar werden, wenn Sie Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, ſoweit er uns bis jetzt bekannt iſt, iſt das Eine Princip Gegenſtand einer fortwährenden Ueberwindung, es iſt inſofern durch den Proceß ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende

Digitized by Google

erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu seyn, zwar nicht überall nicht zu seyn, aber wenigstens als dieses nicht zu seyn, was es im Proceß ist, als B. Denn als Subjekt, als A zu seyn, ist ihm, daß ich so rede, allerdings verstattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß selbst, der gerade dahin geht, es als A zu setzen. Da es nun als B das nicht seyn Sollende ist (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht seyn sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht seyn sollte), da nun, sage ich, jenes erste Princip, das die Voraussetzung, das ὑποκείμενον des ganzen Processes ist, da dieses erste Princip als B das nicht seyn Sollende ist, so folgt daraus schon von selbst, daß es als solches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um seiner selbst willen Seyendes ist. Wir haben also in dem ersten Princip das bloß zufällig Seyende — das zweite Princip aber, welches — um diesen Begriff, der im Vorhergehenden schon gedacht, aber nicht ausgesprochen war, jetzt auszusprechen — das zweite Princip, welches sich offenbar als die negirende Potenz des ersten verhält — nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in seinem B-seyn negirende — dieses zweite Princip also, welches das erste zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieses zweite Princip scheint zwar nothwendig und unausbleiblich gesetzt, sowie B gesetzt ist, es ist also das, wenn B ist, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß bedingt oder hypothetisch Nothwendige — insofern ebensowenig wie das erste das um seiner selbst willen Seyende, das an sich Nothwendige, es scheint nur zu seyn, nicht damit es selbst sey, sondern damit es das andere negire, es ist bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seyendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein Ende, das Zweck ist; denn das erste, wenn es auch seiner Natur nach nicht das seyn Sollende seyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht statt seiner ein anderes seyn sollte. Denn es ist ganz gleichgültig, ob das nicht seyn Sollende existirt, wenn es nicht etwas gibt, das seyn soll. Das nicht seyn Sollende kann nur dann negirt werden, und

Digitized by Google

wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem seyn Sollenden im Weg ist, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutschen vor hier nicht ganz unerwünscht ist), wenn vor ihm das seyn Sollende nicht seyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip ist, das negirt und dadurch als das nicht seyn Sollende erklärt wird, so gewiß ist auch ein seyn Sollendes in ihm; dieses seyn Sollende kann nicht das zweite seyn, denn offenbar ist dieses nur, um das erste zu negiren, um zu vermitteln, es ist die das seyn Sollende durch Negation des nicht seyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das seyn Sollende ist also nothwendig ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erste den Anlaß gibt und sich daher als Anfang des Processes erweist, das zweite sich als Mittel verhält, ist das dritte Ziel oder Ende, was ja nur dasselbe sagt wie das seyn Sollende.

Wir haben also die Principien nicht vollständig erkannt, wenn nicht auch das dritte erkannt ist — nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wissen, es sey das Ziel oder das Ende, oder auch es sey das seyn Sollende. Denn damit wissen wir immer noch nicht, was es eigentlich oder an sich selbst ist.

Um nun dieses dritte zu bestimmen, können wir vorerst bloß formell zu Werke gehen. Wir sagten soeben, das erste sey der Anfang; früher haben wir es schon als das *ὑποκείμενον*, als die Unterlage oder Materie des Processes bestimmt. Wir können auch sagen, es sey die eigentliche Substanz im Proceß, nämlich id quod substat. Von dem zweiten haben wir schon bemerkt, daß es sich im Proceß als Ursache verhalte, als Ursache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es sey nicht, um selbst zu seyn, sondern nur um das nicht seyn Sollende zu negiren und durch Negation desselben das seyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir sagen: es sey in dem Proceß überall bloß als Ursache, nicht als Substanz, ohne Anspruch auf Selbstseyn, auf Substantialität. Die beiden ersten verhalten sich demnach überhaupt wie Substanz und Ursache, das erste nämlich ist bloß Substanz, das zweite bloß Ursache. Was kann nun

Digitized by Google

das dritte seyn? Antwort: Es kann nur das seyn, was ebensowohl Substanz (Selbstseyendes) als Ursache ist — oder: was nicht bloß Ursache, sondern ebensowohl Substanz (selbstseyend) ist. — Sie sehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang ist als bei Kant, der als erste Kategorie auch die Substanz, als zweite die Ursache, aber dann als dritte die Wechselwirkung setzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts ist. Sie können zugleich daraus sehen, wie derjenige nothwendig angeführt ist, der ein System von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang ist: 1) Substanz, 2) Ursache, 3) Substanz und Ursache in Einem.

Es fragt sich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip ist bloß Ursache, weil es nicht um seiner selbst willen, sondern nur um der Wirkung willen ist, — die es wieder nicht frei, sondern nothwendig ausübt — das grenzen- und schrankenlose Seyn einmal gesetzt, muß es wirken, es ist gleichsam ohne Rückkehr auf sich selbst und verliert sich ganz in der Negation des ersten, es ist daher völlig selbstlos; das dritte Princip wird also nicht bloß Ursache seyn, 1) weil es das um seiner selbst willen Seyende ist; daß es dieß ist, erhellt schon daraus, daß wir es als das seyn Sollende bestimmt haben, 2) weil es im Wirken nicht außer sich gesetzt, sondern zugleich in sich, sich selbst besitzende Ursache ist. Dieses dritte ist auch Ursache, aber bei sich selbst, also zugleich Substanz bleibende; sie ist Geist, wornach sich die drei Principien auch so bestimmen lassen: das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist, nicht der selbständige (denn er ist der im Proceß begriffene), aber doch der Geist.

Dieß wären also die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erst in den Stand setzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache auszusprechen. Offenbar nämlich ist in demselben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (Sie erinnern sich, was wir so genannt

Digitized by Google

haben). Irgend ein Uebergewicht muß ſeyn auf Seiten eines der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung iſt nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht iſt. Dieſes iſt nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Weſentliche iſt, eben das bloß Faktiſche dieſes Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich ſich vorzuſtellen, jenes Uebergewicht ſey ein von ſelbſt ſich verſtehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders ſeyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen verſuchen. Das Unbegrenzte iſt doch offenbar das nicht ſeyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Böſen gleichſetzen kann, ſo iſt doch wenigſtens unleugbar, daß es das dem Böſen Verwandtere von beiden iſt. Denn auch die Natur des Böſen iſt, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen iſt das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig iſt, daß das Beſſere (um uns jetzt nur ſo auszudrücken) über das minder Gute herrſche, oder daß das minder Gute von dem Beſſeren beherrſcht und in Schranken gehalten werde.

In dieſer Argumentation ſind zwei Vorausſetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte ſey das minder Gute, das Grenze Gebende das Beſſere. Allein was berechtigt uns, hier ſchon den Begriff des Guten und den des Beſſeren einzumiſchen? Zwar von unſerem menſchlichen Standpunkt iſt unleugbar das Beſſere, daß dem Unbegrenzten Maß und Ziel geſetzt werde. Von demſelben Standpunkte iſt alſo auch das dieſes Ziel ſetzende Princip das Beſſere. Denn wir nennen dasjenige beſſer, ohne welches wir nicht ſeyn könnten, weil wir natürlich für beſſer halten, daß wir ſind, als daß wir nicht ſind. Aber dieß iſt im Grunde nur eine parteiiſche Anſicht und Beurtheilung. Unſtreitig ſo wie die Sache jetzt iſt, verhält ſich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht ſeyn Sollende. Aber damit ſprechen wir nur wieder die Thatſache aus. Freilich iſt es als das nicht ſeyn Sollende geſetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es ſeiner Natur nach das nicht ſeyn

Digitized by Google

Sollende ſey, es iſt nur faktiſch das nicht ſeyn Sollende. Aber eben dieß iſt die Frage, warum es faktiſch als dieſes geſetzt iſt. Wenn ein in der Natur beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere ſich anführen ließe, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das eine von Natur weniger ſeyend wäre als das andere. Denn natürlich iſt bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieſer Beziehung ein Unterſchied iſt, ſo kann man ſagen, daß das Unbegrenzte gleichſam das erſte und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erſt das zweite. Denn jenes — ſo ſcheint es, könnte ohne dieſes ſeyn, dieſes aber nicht ohne jenes; das zweite iſt ein über das erſte und zu ihm Hinzukommendes (τὸ ἐπελθός, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterſchied in der Stärke iſt, ſo ſcheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des erſten zu ſeyn; denn es iſt das unmittelbar und von ſelbſt, ohne Vorausſetzung, Seyende, und wenn wir uns an ſeine Stelle denken, ſo ſcheint es die Wirkung des es begrenzenden und einſchränkenden Princips zuerſt nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von ſeinem Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böſe zu nennen, wovon es ſich in ſeinem Seyn angegriffen und beſtritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf dieſem Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig iſt, ehe man dieſe Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des Seyns entſchieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht Seyendes unterſchieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des μὴ ὄν, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengeſetzte Seite geſtellt und als das im höheren Sinne Seyende bezeichnet haben, ſo läßt ſich nun hier, da nicht vom Concreten, ſondern von Principien die Rede iſt, ſagen, das Unbegrenzte ſey das μὴ ὄν, das die Grenze Gebende das ὄν, oder beide verhalten ſich ſo gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchſten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbeſondere, daß das nicht Seyende dem

Digitized by Google

Seyn nach um nichts ſchlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger ſeyend ſey als das von uns ſo genannte Seyende, und auch für dieſen höheren Standpunkt werden Sie ganz daſſelbe in dem ſchon angeführten Platoniſchen Geſpräch finden. Das Unbegrenzte verhält ſich in dem Proceß als das μὴ ὄν, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichſam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum iſt es nicht auch an ſich das μὴ ὄν. Es erſcheint im Proceß als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, und inſofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und ſein Gegentheil erſcheint als das Rechte, aber nicht an ſich das Linke iſt es, ſo wenig als im thieriſchen Körper das Herz an ſich das Linke iſt, ſondern ſo wie dieſes erſt das Linke wird (es iſt aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklaſſen erſt das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), ſo wird auch jenes, das reale Princip, erſt im Proceß zum Linken. Abgeſehen von dieſem ſind ſie — nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen ſollte, iſt alſo falſch ſchon in der erſten Vorausſetzung, nach welcher ſie das eine Princip das minder gute, das andere das beſſere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Vorausſetzung wäre, daß das eine dem Verſtand, das andere dem Gegentheil verwandter ſey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum iſt denn Vernunft, warum iſt nicht Unvernunft? Es iſt freilich auf den erſten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Subſtanz, als das nothwendig Seyende zu ſetzen. Aber vielmehr iſt die Exiſtenz der Vernunft ſelbſt nur etwas Bedingtes, Poſitives. Denn warum ſollte, abſolut geſprochen, das Gegentheil nicht ebenſo gut ſeyn können? 2) Iſt es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft ſo gleich als das allgemeine Seyende zu ſetzen. Denn wenn ſie dieß iſt, was braucht es denn weiter? wir ſind fertig, und

Digitized by Google

um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererſt in der Vernunft vorausgeſetzt werden ſollte), gleichſam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, ſich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in ſich ſelbſt wiederherzuſtellen.

Alſo jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips iſt als ein bloß faktiſches anzuerkennen. Und ſo kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν, d. h. der Urſache, die ſelbſt nicht mehr als Princip angeſehen werden kann, d. h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Urſache heißen, es iſt ſeiner Natur nach Urſache von etwas, z. B. das Begrenzende iſt Urſache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Urſache, welche es vorzugsweiſe iſt, die freie Urſache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derſelben, theils insbeſondere aus der epiſodiſchen Erörterung derſelben Begriffe im Platoniſchen Geſpräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich iſt Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagoriſch, indem er dem ἄπειρον das Grenze Gebende, was er πέρας nennt, entgegenſetzt, als gemeinſchaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern πεπερασμένον genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenſtehenden Entſtandene mitzählt) die Urſache ſetzt, die er νοῦς nennt. (Und ſo iſt es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefſten Wurzeln der neueren Philoſophie ſich wieder dieſes mit der älteſten und am meiſten von allen verehrten völlig übereinſtimmende Reſultat ergibt, wie dieſes gleichſam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Urſache nennt Platon νοῦς, ein Wort, das unſer „Verſtand" allein freilich nicht ausdrückt, indem es den beſtimmten Begriff eines

wollenden Verſtandes oder eines verſtändigen Willens enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es iſt in dieſer Hinſicht zu bedauern, wenn der ſonſt alles Ruhmes werthe deutſche Ueberſetzer des Platon überall ſtatt νοῦς Vernunft ſetzt, ſelbſt in jener berühmten Stelle, wo von dem νοῦς βασιλικός des Zeus die Rede iſt, der ſich durch eine königliche Vernunft hat müſſen überſetzen laſſen. Allein die Vernunft iſt das allgemein-Menſchliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Anſehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus — was aber ein königlicher Verſtand ſagen will, begreift jeder. Die Vernunft iſt das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verſtand iſt das Princip der Ungleichheit unter den Menſchen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verſtand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verſtand gehört daher vorzugsweiſe auf die andere, auf die königliche Seite. Platon ſagt eben in demſelben Zuſammenhang: der Verſtand gehöre in das Geſchlecht der Urſache, d. h. der Verſtand gehöre unter den allgemeinen Geſchlechtsbegriff Urſache. Dieß aber heißt ſo viel: er ſey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings iſt, er ſey Urſache von nicht nothwendig Seyendem; denn nur von nicht nothwendig Seyendem gibt es eine wahre Urſache, Urſache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Urſache iſt der Gegenſatz vom Begriff der Subſtanz. Die Vernunft aber iſt durchaus nur ein ſubſtantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Urſache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatſache, die freilich keine Thatſache des gemeinen, ſondern ſelbſt ſchon des philoſophiſchen Bewußtſeyns und nur das veredelte Reſultat ſelbſt wiſſenſchaftlicher Erfahrung iſt, geleitet worden ſind, — jene Urſache nun alſo kann nicht unbekannt ſeyn, denn ſie iſt augenſcheinlich die wahre Urſache alles wirklichen Seyns. Sie muß alſo in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Urſache angemeſſen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive zuſchreiben, iſt der Name Gott. Wir ſind berechtigt, uns dieſer

Digitized by Google

Benennung zu bedienen, ſolange ſich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Urſache nichts findet, was dieſer Benennung widerſpricht. Wir maßen uns mit dieſer Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Urſache, deren Exiſtenz wir faktiſch, wie ſie allein bewieſen werden kann, ſchon bewieſen haben. Wir führen alſo mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewieſenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir ſchon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Urſache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächſt dem Subjektiven über das Objektive, entfernter alſo dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieſer Definition des Wortes Gott, die unſtreitig eine reellere und mehr in ſich ſchließende iſt als alle gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zuſammen, inwiefern er ſagt: Gott ſey die Urſache nicht des Guten, ſondern des Beſſeren. Denn das Beſſere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Urſache erkannt haben, — vom menſchlichen Standpunkt — dürfen wir das Beſſere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geiſtigen über das Ungeiſtige gegeben iſt; nur die Principien ſelbſt, abſtrakt, d. h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf dieſe Weiſe einander entgegenſetzen. Doch das Beſondere der Platoniſchen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verurſachte überhaupt das Beſſere nennt, ſondern darin, daß er es nicht das Gute, ſondern nur das Beſſere nennt, alſo in dieſer Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Urſache des Guten erklärt, ſo iſt man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter — oder vielmehr Gott ſelbſt hat weiter nichts zu thun.

Aus dieſer — jedoch noch immer rein vorläufigen, d. h. noch lange nicht erſchöpften, Erklärung läßt ſich nun etwa auch einſehen, in welchem Sinne Gott die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Subſtantielle, zwiſchen Subjekt und Objekt unbeſtimmt als

Digitized by Google

ἀόριστος δυάς Schwebende iſt; ſondern er iſt Einheit des Subjektiven und Objektiven als Urſache, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Beſtimmung, dieſe Einheit ſo zu ſeyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenſo Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das ἄπειρον, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem πέρας, das die Endlichkeit, die Grenze Setzende verſteht; aber auch dieß nicht im Sinn jener ſubſtantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinſchaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, ſondern im Sinne der Urſache. Im Sinn der Urſache aber wird jene Identität nur gedacht, wenn ſie beſtimmt wird als die beide ſetzende — als die ſowohl das Unbegrenzte des Seyns als die Begrenzung deſſelben ſetzende Urſache.

Hiermit iſt nun aber der Gegenſatz, der früher zwiſchen den beiden Principien war, in die Urſache ſelbſt geſetzt. Eine und dieſelbe Urſache ſetzt beides, das Unbegrenzte und die Begrenzung. — Hiermit haben wir uns denn erſt auf den höchſten, aber zugleich auch den bedenklichſten Standpunkt dieſer gegenwärtigen Unterſuchung geſtellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Exiſtenz aller endlichen Dinge auf einem Gegenſatz beruhe, daß ſie in der Mitte ſey zwiſchen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte alſo auch ſogleich erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man erſteres als das Poſitive, letzteres als das Negative beſtimmt) daß alſo in allem Seyn Poſitives und Negatives irgendwie zuſammengehalten oder gebunden ſey. Nun kann man aber dieſe den Dingen vorausgehende oder vorauszuſetzende Einheit, von der ſie ſelbſt die bloßen Modificationen oder concreten Darſtellungen ſind, man kann dieſe Einheit entweder als eine bloß ſubſtantielle, alſo negative, oder als eine aktuelle, cauſale, alſo poſitive anſehen. Eine bloß negative Einheit ließe ſich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als ſolches hervorgetreten, iſt es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegenſatz, und hinwiederum das

Digitized by Google

Begrenzende widerſpricht ihm, beide verhalten ſich wie Poſitives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende iſt das Verneinende des Unbegrenzten als ſolchen. Denkt man ſich aber das Unbegrenzte noch im Zuſtande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, ſo iſt zwiſchen ihm und dem Begrenzten kein Widerſpruch; beide ſind noch ineinander und erzeugen durch dieſes ihr Ineinanderſeyn noch das bloße Nichts, gleichſam die Null alles wirklichen Seyns. Geſetzt nun alſo dieſe dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtſeyn — die bloße Null — des Gegenſatzes (dieß wäre, wie Sie ſehen, negative Einheit zu nennen), ſo wäre nicht einzuſehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegenſatz hervortrete und wirklich werde; zwiſchen dem Nichtſeyn des Gegenſatzes und ſeinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein abſolut zufälliger. Man könnte verſuchen, die Sache umzukehren und zu ſagen, vielmehr ſey die Einheit das Zufällige — wir ſetzen die Einheit nur einen Augenblick, nur ſoweit als nöthig ſey, damit der Gegenſatz entſtehe; er ſetze in ſeinem Entſtehen ſein eignes Nichtſeyn voraus. Wenn aber die dem Gegenſatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtſeyn deſſelben iſt, ſo kann ſich dieſe Einheit nachher im wirklichen Gegenſatz nicht mehr behaupten, ſie geht im Gegenſatz völlig verloren, und iſt nicht mehr vorhanden; der einmal entſtandene Gegenſatz iſt alſo ein völlig einheitsloſer, und man ſieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander feſthalten, nicht ſich gegenſeitig auslaſſen und völlig auseinandergehen, oder wenn man ſagen wollte (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber ſagen wollte, es ſey den beiden Principien angethan, daß jedes ſein Gegentheil feſthalte und nicht auslaſſe, ſo wäre der Gegenſatz auch alsdann als ein einheitsloſer, d. h. als ein ſolcher, der keine ihn ſelbſt wieder beſtimmende, mäßigende Macht über ſich hätte, als ein ſolcher wäre er auch ſelbſt wieder ein beſtimmungs-, d. h. grenzenloſer, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte ſeyn will, das Begrenzende ebenſo unbedingt nur die Begrenzung ſetzt; dieß wäre alſo ein völlig blinder, durch keinen Verſtand geleiteter Kampf, in dem eben entſtünde, was

Digitized by Google

entſtehen möchte. Dieſe Anſicht, die man leicht in einer Art von Naturphiloſophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Poſitives) und — (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, dieſe Anſicht führte daher auf das Syſtem eines blinden, durchaus ſinnloſen Entſtehens. Geſetzt ſelbſt, man wollte ſagen, die beiden Principien ſeyen ſo gegeneinander geſtellt, daß abwechſelnd das eine dem andern den Sieg verſtatte, wie in dem parſiſchen Syſtem zwiſchen Ormusd und Ahriman das Uebereinkommen beſtehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrſche, ſo müßte, wenn man dieſes Obherrſchen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein ſteter Wechſel von zwei ganz differenten Schöpfungen ſichtbar werden; wenn der eine herrſchte, müßten die Schöpfungen des andern verſchwinden. Sinnlos wäre es alſo, das Band negativer Einheit zu denken; die Einheit muß eine poſitive ſeyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht ſeyn Sollende und doch ſeyende iſt, wenn es geſetzt iſt, nicht damit es geſetzt ſey, ſondern nur um überwunden zu werden, ſo iſt offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Urſache geſetzt ſeyn kann, welche fähig iſt, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie hier das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel iſt). Denn nichts kann ſich ſelbſt bloß als Mittel wollen. Alles will ſoviel möglich ſelbſt Zweck ſeyn. Wäre das Unbegrenzte ein ſelbſtändiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, ſo würde es ſich nicht als Mittel behandeln laſſen. Daß es im Proceß Mittel, d. h. relativ nicht Seyendes, und doch ſeyend iſt, dieß zeigt alſo an, daß es von einer Urſache geſetzt iſt, die überhaupt Mittel und Zweck feſthalten, die das eigentlich nicht Gewollte (dieß iſt das Mittel) dennoch wollen, in dieſem Widerſpruch (das zu wollen, das ſie eigentlich nicht will) ausdauern kann, — kurz die eine freie, nach Abſicht handelnde Urſache, und eben darum die poſitive Einheit der beiden Principien iſt, die im Gegenſatz und Widerſpruch beider ſich behauptet und immer Herr derſelben bleibt. Eine und dieſelbe Urſache iſt Urſache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieſer Widerſpruch, den wir genöthigt ſind in die höchſte Urſache zu ſetzen,

Digitized by Google

dieſer Widerſpruch allein zeigt ſchon, daß ſie nicht ein bloß *ſubſtantielles* Princip ſeyn kann. Denn ein bloß ſubſtantielles Princip kann nur das ſeiner Natur Gemäße thun, es kann nicht *etwas* thun und das Gegentheil deſſelben wollen — z. B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte ſeyn wollen. Diejenige Urſache, die ebenſowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung deſſelben wollen kann, dieſe kann nur eine überſubſtantielle, eine abſolut freie Urſache ſeyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müſſen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die *Urſache* iſt frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu ſetzen. Inſofern iſt ſie alſo im Proceß auch das *Setzende* zunächſt der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir ſagen: ſie iſt das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit des Seyns. Wir ſagen alſo nicht (und ich bitte *Sie* dieß wohl zu merken): ſie iſt das Setzende des Seyns überhaupt, ſondern nur das Setzende des Seyns zunächſt in ſeiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn ſetzen, ſich ſelbſt als Mittel geben zu können, *muß* ſie es urſprünglich beſitzen, und zwar als ein noch *begrenztes*, zwar nicht als ein durch ſich ſelbſt begrenztes, wohl aber als ein *durch* ſie ſelbſt (durch die Urſache) begrenztes. Aber — nicht durch einen Actus, durch eine *That* der Urſache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Urſache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es *aus* der Grenze und *als* Unbegrenztes geſetzt wird; die Urſache iſt nur beſtimmt als Urſache des *Proceſſes*, deſſen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als ſolches iſt; das Setzen dieſes Unbegrenzten iſt alſo die *erſte That* der Urſache, ſie beſitzt demnach das Seyn urſprünglich nicht durch eine That, *ſondern* — der Gegenſatz der That iſt eben die *Natur* — ſie beſitzt es *von Natur*. Die Urſache oder Gott iſt alſo das ſeiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar *nichts* anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, ſind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müſſen bei dieſer Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überſpringen; (der philoſophiſche Empirismus, auf deſſen Gebiet

Digitized by Google

wir uns hier bewegen, ist durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall ist dieser Begriff (daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes seyn soll als der das Seyn von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seyns — dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Seyn selbst (τὸ Ὄν), das allgemeine Wesen ist — auf jeden Fall ist er nach diesem Begriff ὁ ὄντως ὤν, der mehr als bloß das Seyende, in diesem Sinn überseyend ist. Aber — wenn Gott gleich ursprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken ist, das er frei ist in der Grenze zu erhalten, und aus der Grenze zu setzen (die erste Möglichkeit, die sich uns darstellte), wenn Gott gleich ursprünglich nur zu bestimmen ist als Herr eines Seyns, so ist eben damit dieses Seyn zugleich erklärt als ein nothwendiges Correlatum Gottes, indem Gott gleichsam selbst nur zu seyn scheint, um Herr dieses Seyns zu seyn. Der Begriff Herr schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was sich nun vorläufig auf diesen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. — Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Substanz. Er ist wirklich, so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu seyn. Er eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles Substantielle hat mit sich selbst zu thun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloß mit anderem zu thun — er ist, kann man sagen —

Digitized by Google

ganz außer ſich, alſo frei von ſich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er iſt das, was die beengte und bedrängte Menſchheit ſucht, wenn ein Volk an ſeine Spitze ein Individuum ſtellt, das für ſich ſelbſt nichts zu ſuchen hat, das nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern rein und bloß um des Volks willen da iſt, und darum das allgemein befreiende Princip iſt.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Weſens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und alſo auch das Chriſtenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der Herr iſt. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, deſſen Philoſophie, verglichen z. B. mit der ſeiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibniziſchen, ich, aufrichtig zu ſagen, höher anſchlage als einen Theil ſeiner Phyſik, z. B. ſeine Optik: dieſer hat in dem berühmten Scholium, womit er ſeine Principia philosophiae naturalis mathematica beſchließt, das kühne Wort ausgeſprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher ſprechen); er ſagt dann weiter: Deitas est dominatio Dei (alſo die Gottheit in Gott, das, wodurch er Gott iſt, kurz was wir insgemein das Weſen Gottes nennen, beſteht nicht in ſeiner Subſtanz, ſondern in ſeiner dominatio, im Actus ſeiner Herrſchaft) — Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, non in corpus proprium (dieß iſt der Meinung entgegengeſetzt, nach welcher ſich Gott zu der Welt nur als Weltſeele verhielte — wir können auch in Beziehung auf andere Syſteme ſagen, die dominatio Gottes kann nicht darin beſtehen, daß er nur Herr iſt, ſich ſelbſt in ein Seyn einzuführen, ſich ſelbſt ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit ſich ſelbſt beſchäftigte, alſo nicht von ſich ſelbſt freie Natur), sed in subditos. Zuletzt ſagt er das entſcheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endurſachen, d. h. in der Natur ausgeführte Abſichten, ſind nur die Folgen des dominii. Es iſt alſo genug an dem Einen: Gott ohne Herrſchaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da

Digitized by Google

dieß die wahre und urſprüngliche Bedeutung des Worts iſt: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er ſpricht, bloß die Geiſter oder, wie wahrſcheinlich, auch die Körper verſtehen, ſo iſt doch offenbar, daß dieſes dominium die Schöpfung oder die erſchaffene Welt ſchon vorausſetzt. Wenn aber Gott ohne Herrlichkeit nur Fatum ſeyn würde, kann er nicht erſt nach der Schöpfung, ſondern er muß, ſowie er Iſt, Herr ſeyn, d. h. in einem Verhältniß ſtehen, in welchem er Herr iſt. Dieſer Satz ſteht auf jeden Fall feſt, und wie er ſich auch in der Folge weiter beſtimmen möge, dieß muß feſtgehalten werden, daß Gott, ſowie Er iſt, Herr iſt.

Es läßt ſich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei dieſem Punkt angekommen ſind, das Urtheil fälle: dieſe Anſicht ſey doch wenigſtens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächſt auf einen ſolchen hinaus. Allein dieß wird ſich ſogleich näher beſtimmen, wenn Sie nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abſtraktion von dem Seyn Gott nennen, ſondern eben nur Gott als den Herrn dieſes Seyns, d. h. ſofern er das Seyn einſchließt, daß alſo Gott abſolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + dem Seyn ſelber iſt, und daß er inſofern doch der ganz in ſich Abgeſchloſſene, Geendete und in dieſem Sinn Abſolute (nicht mehr Relative) iſt, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn ſelbſt nicht einerlei ſeyn können. Es iſt alſo nicht Zweiheit, ſondern es iſt Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit geſetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, ſondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, ſondern allerdings etwas und alſo ein Seyendes iſt. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein μὴ ὄν im ſchon beſtimmten Sinn. Auch hier iſt wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht Seyenden iſt, indem ohne dieſes auch das Seyende nicht erkennbar ſeyn könnte. Oder vielmehr hier iſt der höchſte Standpunkt dieſer von Platon mit Recht ſo gerühmten Einſicht. Denn eben jenes bloß weſentlich Seyende iſt nicht das poſitiv Seyende, ſondern nur das

Digitized by Google

nicht nicht ſeyn Könnende, das wir nicht eigentlich ſetzen, ſondern nur nicht nicht ſetzen können, oder das wir nicht als Gegenſtand unſeres Wollens oder wiſſend, ſondern nur gleichſam nicht-wollend und nicht-wiſſend ſetzen. Nämlich wiſſend ſetzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber dieſen ſetzen, ſo müſſen wir wohl auch das Seyn ſelbſt ſetzen, jedoch nur gleichſam nichtwollend und ſo, daß wir uns ſeiner bewußt ſind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in dieſem Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyenden eins iſt. Da dieſes Seyn nicht nichts, ſondern eine Wurzel des Seyns iſt, ſo können wir es zweitens beſtimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber iſt ſeiner Natur nach zweideutig oder amphiboliſch. Es iſt Seynkönnen, wenn es in ſich ſelbſt bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, iſt es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Weſen; es iſt jetzt das, was ſeyn konnte und nicht ſeyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Weſen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersſeyns. Das von Gott urſprünglich Begrenzte iſt alſo Dyas im höchſten Sinn. Wir haben in unſerer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d. h. eben aus ſich ſelbſt Geſetzte = B, ſofern es immer zugleich als begrenzt oder ſubjektiv = A geſetzt wird. Aber ſo wie es als B, das zugleich A iſt, eine natura anceps, eine δυάς war, ſo gut iſt es als A, das B ſeyn kann, ebenfalls eine zweideutige, ungewiſſe, zweifelhafte Natur, und wie es uns ſchon mit andern Begriffen, z. B. dem des μὴ ὄν, ergangen iſt, daß ſie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Geſtalt ſich immer wieder zeigten, ſo iſt es auch mit dem Begriff der Δυάς. Jenes bloß ſubſtantielle Seyn enthält in ſich die Möglichkeit eines anderen Seyns — nicht für ſich ſelbſt, denn es iſt das ſich ſelbſt nicht kennende, nicht wiſſende, und nur darum rein ſubſtantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält ſich alſo zu Gott und für Gott (der ſelbſt wieder im höchſten Sinne Monas iſt) als Dyas.

Wir ſind aber mit dieſen beiden Beſtimmungen, nach welchen es

Digitized by Google

gegen Gott das nicht Seyende oder Dyas ist, noch immer ohne einen eigentlichen, positiven Begriff seines ursprünglichen Verhältnisses, seines eigentlichen Bezuges zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht Seyende, so ist es doch eben darum Subjekt Gottes. Dieß ist gleichsam seine Würde, die es nicht aus sich selbst, sondern nur aus seinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt ist, verhält sich zu diesem als das Wissende. Das Wissende ist auch ein Seyendes in sich, aber es verhält sich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demselben Sinn wie dieses seyende. Wir haben von ihm gesagt, es sey das nicht für sich selbst seyende, also ist es auch das sich selbst nicht wissende. Da es nun aber nur noch Wissendes seyn kann, so ist es das Gott Wissende — aber so, daß es auch ganz nur dieses ist, gleichsam ganz hingerissen und, daß ich so sage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für sich selbst), insofern also nicht das wissend-Wissende, sondern eben auch nur das unbeweglich, substantiell Wissende Gottes. Soll es das wissend-Wissende Gottes seyn (dieß läßt sich voraussehen), so muß es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu seyn. — Das Wissende Gottes verhält sich insofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erscheint hier in seiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch weiter gehen, und von diesem völlig selbstlos Seyenden, das nichts ist als nur Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewissem Sinne sagen: es sey Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenso viel als: es ist Subjekt von Gott. A ist B heißt: A ist nichts selbst, es ist nur Träger, d. h. Subjekt, von B. In der arabischen Sprache wird das ist durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demselben Wort (besonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unserem deutschen Können entspricht (im Arabischen kan, im Hebräischen kun, wie unser deutsches Können ursprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleichlautet, erhellt daraus, daß es z. B. auch die Bedeutung des Wesens, der Substanz hat (ejus quod substat),

Digitized by Google

daher auch die Bedeutung des Befeſtigenden, des Grundes u. ſ. w.; wie wir ſchon oben geſehen, ſo iſt das Seyn in ſeinem bloßen Weſen jenes Seynkönnen, und umgekehrt alles Können iſt weſentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabiſchen dieſes Wort, ſofern es iſt bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accuſativ des Prädicats nach ſich; dieſe Conſtruktion zeigt, daß jenes Wort unſer deutſches Können ſey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accuſativ nach ſich, man ſagt: posse aliquid. In dieſem Sinne können wir auch von jenem bloß weſentlichen Seyn ſagen: es vermag Gott (potest Deum, est Dei potens) — es iſt die Potenz, es iſt die Macht — es iſt, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Perſiſchen ſtammt, aber in dieſem ſelbſt kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, iſt dieſe Wurzel in dem deutſchen Wort Mögen erhalten — hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem iſt die große Verwandtſchaft der deutſchen und der jetzt nur noch verſtümmelt vorhandenen perſiſchen Sprache bekannt); Magie iſt demnach ganz daſſelbe mit dem deutſchen Macht; das deutſche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutſchlands faſt durchaus ebenſowohl für Können als für Wollen, wie ich denn, nachdem ich einmal in dieſe Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlaſſen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und Wiſſen aufmerkſam zu machen. Kennen (nosse) iſt ohnedieß von Können nur durch die ſpätere Unterſcheidung in der Ausſprache getrennt worden. Etwas können, ſagt man auch für: etwas wiſſen, verſtehen. So iſt alſo, könnte man fortfahren, jenes bloß ſubſtantielle Seyn eben in ſeiner Subſtantialität gleichſam der Zauber, der Gott anzieht und gefeſſelt hält, ſo daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und alſo der gegen das Seyn Freie — ſeyn würde, wenn er nicht dieſen Zauber aufheben könnte. Auf ſolche Weiſe gewährt dieſe Vorſtellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geſchehen.

Auf dieſe Art hätten wir nun alſo das Verhältniß des Seyns zu

Digitized by Google

Gott bestimmt. Seine urſprüngliche Begrenzung iſt eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Subſtanz, bloß Weſen, bloßes Subjekt, nicht das ſich ſelbſt Wiſſende, ſondern das nur Gott Wiſſende, nicht ſelbſt Seyendes, ſondern nur Gott ſeyend zu ſeyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über dieſe zunächſt ſich anbietende Vorſtellung hinauszugehen, wäre vorerſt nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorſtellung aus weiter, nämlich vorwärts zu kommen. Wir haben aber ſo eben gezeigt, wie in ihr ſelbſt die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflöſen und eben damit dieſes Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eignen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir ſchon darum nicht annehmen, weil auf ſolche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erſchiene). Zwar ließe ſich dagegen einwenden, daß in dieſem Fall Gott ſelbſt das Seyn aus ſeiner urſprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangſal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber darauf iſt wohl zu antworten. Denn theils iſt eine nicht gewußte, abſolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man ſagen: für das, was nicht Gott iſt, iſt entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich iſt es ein Schmerzensweg, den jenes Weſen, was es nun ſeyn und wie es benannt werden möge, jenes Weſen, das in der Natur lebt und auf ſeinem Hindurchgehen durch dieſe zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angeſicht der Thiere liegt. Aber was ſind dieſe Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu ſich zurückbringt, zu überſchütten die Abſicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wiſſend-, ſondern nun als das wiſſend-wiſſende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

Digitized by Google

Verhängniß — θεία μοῖρα — ſondern frei, wiſſend und wollend, in ihm ſeyende, das gleichſam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, deſſen Gott ſelbſt ſich entäußert hatte, verhielt es ſich zu dieſem nicht als das Erkennende, ſondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, iſt es als das Erkannte, als das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, iſt es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Subſtantielle war, — es iſt jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, im Seyn nicht ſeyend und im Nichtſeyn ſeyend, die höchſte Seligkeit, deren ein Weſen fähig iſt, das nicht von Natur das Seyende iſt, wie unſtreitig in dieſem Sinn ein geiſtvoller Schriftſteller ſagt, die wahre Seligkeit des Geſchöpfs beſtehe in einer verſchmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtſeyns, wo nämlich die Wonne des Nichtſeyns im Seyn, die Wonne des Seyns im Nichtſeyn geſchmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtſeyn, der des Nichtſeyns im Seyn; denn es iſt ſchmerzlich ebenſowohl zu ſeyn als nicht zu ſeyn, die Feſſeln des Seyns zu tragen und ſie nicht zu tragen, wenn gleich den meiſten das Erſte weniger begreiflich ſeyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philoſophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence ſprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indiſche Vorſtellungen von der Unſeligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieſes Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtſeyn genommen und empfunden wird, indem ſich der Menſch in der möglichſten Freiheit davon zu behaupten ſucht. Das iſt die wahre Freiheit, zu der wahre Philoſophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieſes Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtſeyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenſtand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erſcheinen, durch welche die Kunſt in ihren höchſten Erzeugniſſen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das iſt der Grund und der wahre Sinn jener

Digitized by Google

erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unseres Königs — selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreie. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das ursprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgesetzt nämlich, daß wir bei dieser sich zuerst uns darbietenden Vorstellung stehen bleiben, bei der, wie es scheint, auch der sanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, stehen geblieben ist, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieser älteren Philosophen, selbst diesen im höchsten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverlässige Antwort auf diese Frage (nach dem ursprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unsere Zeit gekommen ist.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Ansicht des Processes sich aus dieser Vorstellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß sich die drei Principien des Processes begreifen lassen. Vorausgesetzt also, daß wir einmal Gott in der ursprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, so ist leicht einzusehen, daß dieses Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott ist. Nämlich es stellt sich zuerst zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte — diese Begrenzung schließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt gesetzt zu werden; insofern können wir

Digitized by Google

es beſtimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt ſeyn Könnende. Aber eben darum müſſen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuſchreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte iſt. Da wir aber ferner vorausſetzen, daß es durch den Proceß ſelbſt aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die urſprüngliche Grenze, ſo müſſen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, ſondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene in Gott iſt. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztſeyn als den poſitiven Zuſtand des Seyns, ſo verhält ſich das Seyn abſolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinſchaftliches Subjekt von drei Zuſtänden. Nennen wir es A, ſo iſt es in der urſprünglichen Begrenzung reines — A, in der Unbegrenztheit + A, in der Rückkehr oder in ſeinem Wiedergebrachtſeyn ± A; denn da iſt es nicht mehr reines oder einfaches — A, ſondern — A, dem + A zu Grunde liegt. Eben durch dieſe Trimorphie (daß ich ſo ſage), durch dieſe drei Geſtalten, deren gemeinſchaftliche Möglichkeit es iſt, iſt aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterſchieds in Gott. Den drei Anſichten, deren das Seyn ſelbſt fähig iſt, entſprechen drei Angeſichte in Gott. Wenn ich ſage, das Seyn ſey das Setzende eines dreifachen Unterſchieds in Gott, ſo bitte ich dieß nicht ſo mißverſtehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verurſachende verſtünde, ſondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt — Unterworfenes — iſt. Inſofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-ſetzende nennen, denn es iſt ſeine Unterlage, es iſt ihm gleichſam Sitz und Thron, ſein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d. h. Sitz und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuſtänden iſt, ſo mußten wir auch annehmen, daß in Gott ſelbſt ein dreifacher Unterſchied iſt, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, iſt zuerſt oder primo loco allerdings — Herr, das Seyn aus der Grenze zu ſetzen. Aber daraus, daß Gott Herr iſt, das Seyn als unbegrenzt

Digitized by Google

oder, wie wir beſſer ſagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu ſetzen (das Seyn an ſich iſt weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus alſo, daß Gott Herr iſt, das Unbegrenzte zu ſetzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des ſo Geſetzten ſey. Das Seyn, einmal aus der Grenze geſetzt, wäre alſo aus ſeiner Hand (denn wir haben ihn vorerſt bloß beſtimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu ſetzen), wie der Menſch zwar Herr ſeiner That iſt, um ſie zu thun, aber der gethanen That iſt er nicht mehr Meiſter. Freilich könnte man ſagen, das Geſetzte bleibe inſofern in der Macht Gottes, als Er Herr ſey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Menſch oft wünſcht, dieſe oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott iſt nichts Rückſchreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, ſondern die Kraft, das Angefangene durchzuſetzen und bis ins Ende hinauszuführen, iſt göttlicher Art. Gott wäre alſo nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu ſetzen und nicht zu ſetzen, wenn er nicht ebenſo Herr des unbegrenzt geſetzten als des noch begrenzten wäre. Aber nicht auf dieſelbe Art kann er Herr des unbegrenzten ſeyn, wie er Herr des urſprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu ſetzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur ſeyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. Der aber, welcher das Unbegrenzte ſetzte, und der, welcher dieſes begrenzt, kann nicht einer und derſelbe (nicht der Nämliche) ſeyn. Alſo iſt er als dieſer und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus er Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müſſen wir gleich hinzuſetzen, daß er als jener und als dieſer nicht ein anderer Gott ſeyn kann. Denn Gott war er nur, als der unbedingt Herr des Seyns iſt. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu ſetzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß Gott als dieſer und als jener nicht einer und derſelbe, ſondern nur ein anderer ſeyn kann. Dieß kann nun aber nicht ſo weit gehen, daß er als jener ein anderer Gott wäre. Denn in dieſem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner unbedingter

Digitized by Google

Herr des Seyns wäre, ſondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu ſetzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, alſo wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff Gott hat ſich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. — Wenn alſo der Erſte, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, Gott iſt, ſo iſt er nicht als dieſer für ſich betrachtet, nicht als der B ſetzende allein oder ausſchließlich iſt er Gott, d. h. unbedingter Herr des Seyns, ſondern nur inwiefern er auch der B wieder als A ſetzende iſt, d. h. er iſt nur Gott mit dem andern und nicht ohne den andern. Aber wenn dieſes Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht iſt, in dem B ganz ſich wiedergegeben und in A verklärt iſt, iſt etwa alsdann das ſo geſetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer iſt alsdann der Herr des ſo zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B ſetzen und muß es ewig ſetzen. Eben weil er nur B ſetzt, kann er nicht Herr des B ſeyn, das = A iſt. Und ebenſo iſt der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieſer, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere iſt alſo der Beherrſcher jenes Letzten, ſondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter Gott iſt, denn Gott iſt nur Gott als der unbedingte Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach iſt weder der Erſte noch der Zweite für ſich Gott, d. h. ohne den Dritten.

Es findet ſich alſo, daß wir parallel jenen drei Anſichten des Seyns einen dreifachen Unterſchied in Gott, gleichſam ebenſo drei Angeſichte der Einen Gottheit ſetzen müſſen. Sie ſehen nun wohl, wie ſich hiermit auch jene drei Urſachen, die wir zuerſt oder anfänglich nur als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie ſich uns dieſe Principien zu drei Unterſchieden in der abſoluten Urſache ſelbſt erhoben haben, und wie ſie nun erſt den Namen Urſachen mit vollem Recht führen. Die erſte Urſache ſetzt das Seyn, um es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben iſt. Die zweite Urſache gibt es der dritten.

Digitized by Google

Das Seyn geht zwiſchen den drei Urſachen, ſo zu ſagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten myſtiſchen Fackellauf der Griechen, deſſen wahre Bedeutung ſchon der philoſophiſche Lucretius nicht mehr gekannt zu haben ſcheint. (Der römiſche Dichter bezieht ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geſchlecht zu Geſchlecht in der Menſchengattung; aber dieſe Ueberlieferung geſchieht ja in gerader und endloſer Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müſſen, was ich mir nicht denken kann; etwas ſo Unbeſchloſſenes, ein ſolcher processus in infinitum ſieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein beſtimmtes Ziel und Ende hatte). Das Seyn iſt nacheinander Sitz und Thron der drei Herrſcher, von denen jeder es zum Sitz des Folgenden zubereitet hat (der erſte hat es zum Sitz des zweiten ꝛc.). Aber zuletzt iſt es der gemeinſchaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit ſchließen ſie ſich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Urſachen oder der drei Herrſcher ſollte an dem letzten Geſchöpf als eine durchaus gleiche und gemeinſchaftliche erſcheinen, und dieſes letzte Geſchöpf (von dem ich nicht erſt zu ſagen brauche, daß es der Menſch war — vielleicht nicht der Menſch, wie er jetzt iſt, aber der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen) der Menſch ſollte eben darum nicht bloß ſubſtantiell in der Gottheit ſeyn wie alle andern Weſen, ſondern in der Gottheit *als* ſolcher — Er ſteht in keinem beſondern vorherrſchenden Bezug zu einer derſelben, ſondern nur zur Gottheit als ſolcher, welche eben die Einheit iſt; *nur* der Menſch ſollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Weſen ſeyn. *Weil* die Gottheit nur im Menſchen ihr Ziel und alſo ihre Ruhe findet, darum iſt ihm ſo viel an dem Menſchen gelegen, ſo ſehr um den Menſchen zu thun, daß, wenn wir dieſe ihre Zuthätigkeit gegen den Menſchen bedenken, und auf *welche* Weiſe — wie die ganze Geſchichte beweist — dafür geſorgt war, daß dieſer Rapport des Menſchen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Menſch Gott nie völlig los werden konnte, — wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort

Digitized by Google

einzustimmen, das ein Franzose sich unterstanden hat zu sagen, und was man deutsch nicht nachsagen dürfte: Dieu est fou de l'homme; es ist ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in diesem Sinn ganz richtig, daß Gott als solcher in der ganzen Welt nicht — nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt, und wenn u. a. Lalande versicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, so ist dieß ganz begreiflich; denn nicht im Außereinander und in der Spannung der Weltkräfte ist Gott als solcher, sondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Ursachen in völlig gleicher und gemeinschaftlicher Herrlichkeit sind. Nur dieser innige Bezug, diese Verschmelzung gleichsam des menschlichen Wesens mit der Gottheit als solcher kann die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären; z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des Gebets — auch die homerischen Helden beten, wie Achill im höchsten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: *Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε.* Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist, und so hat er (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit allerdings selbst auch über die Gottheit Gewalt.

Ist nun in der bisher vorgetragenen Vorstellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es seyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgestellte Theorie beruht in letzter Instanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demselben Sinn ewig und unabhängig ist wie Gott, aber in seiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig ist freilich nur der Herr des Seyns; da

Digitized by Google

wir aber dieſen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, ſo müſſen wir das Seyn wohl mitſetzen, und wenn es nicht an ſich ewig iſt, ſo iſt es doch wenigſtens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigſtens eine ſecundäre Ewigkeit. Ebenſo iſt es zwar nicht das um ſeiner ſelbſt willen Seyende — ein ſolches iſt nur der Herr des Seyns, aber da wir dieſen nicht ſetzen können, ohne das Seyn mitzuſetzen, ſo iſt es zwar nur das Mitgeſetzte Gottes, oder es Iſt nur, wenn Gott Iſt, aber es iſt, wenn Gott iſt, das nicht nicht ſeyn Könnende, aber eben darum doch auch auf gewiſſe Art Seyende, und zwar ſo, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verſchiedenes Seyn hat. Aber wir wollen den Begriff Gottes als einen abſolut ſelbſtändigen, nichts außer ſich (praeter se) vorausſetzenden Begriff. Hier regt ſich mitten im Empirismus das Intereſſe des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines höchſten, abſolut ſelbſtändigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum beſtimmen, immer iſt es

[1] Man kann jene Vorſtellung aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d. h. allgemein religiöſen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wiſſenſchaftlichen Einſicht. Die allgemein religiöſe Meinung wird jene Vorſtellung aus dem Grunde von ſich zurückſtoßen, weil ſie, wenigſtens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, inſofern ſie außer Gott (im Sinne von extra) ein Anderes ſetzt. Aber das allgemein religiöſe Gefühl hat ſich gewöhnt, nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum nichts als urſprünglich daſeyend zu denken und zuzugeben. Jenes — Seyn, oder wie man es ſonſt nenne, kurz jenes Andere iſt aber doch ein praeter Deum, wenn auch nicht in demſelben Sinne wie dieſer, doch in irgend einem Sinne Seyendes. Ich ſage, das religiöſe Gefühl hat ſich ſo gewöhnt, denn dieſe Meinung ſchreibt ſich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erſte darauf gerichtete Reflexion bringt vielmehr das religiöſe Gefühl in Verwirrung, weil es einerſeits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgendwie von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, ſich ebenſo nothwendig ihn ſubſtantialiſirt. Daher der häufige Uebergang von allgemein religiöſem, aber wiſſenſchaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, deſſen alle myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſteme, ſobald ſie über jenen Dualismus hinausgehen, ſich nicht erwehren, wenn ſie auch deſſen ſich zu erwehren ſuchen. Wir nun zwiſchen beides geſtellt, das religiöſe Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerſtrebte, und die Einſicht, daß die Aufhebung jeder urſprünglichen (denn davon iſt die Rede) jeder urſprünglichen Relation in Gott zur Subſtantialiſirung Gottes führt, die

ein von der höchſten Urſache wenigſtens als ſolcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es ohne Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) ſeyn könnte; nicht in dieſem Sinne freilich iſt es unabhängig von Gott, aber doch in dem, daß es ſeiner reinen Subſtanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Cauſalität geſetzt iſt, obwohl alles an ihm, was über die Subſtanz hinzukommt, was an ihm Beſtimmung iſt, nur ein göttlich Verurſachtes iſt. Denn Gott iſt es, der das Seyn als das urſprünglich begrenzte, Gott iſt es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in ſeiner dritten Geſtalt) ſetzt. Das Seyn iſt gleichſam das Centrum, um das ſich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Cauſalität, inſofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es Etwas, wodurch es z. B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes iſt, nur von der göttlichen Cauſalität hat, es iſt gleichſam nur der aller dieſer Beſtimmungen fähige, aber für ſich ſelbſt ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit iſt. Allein es iſt uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Cauſalität Unabhängiges zuzulaſſen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebenſowohl als die Form oder die Geſtalt ſeines Wirkens iſt. Nun hat aber die frühere Analyſis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des ἄπειρον, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns alſo nichts

ihrerſeits auch wieder nicht bloß unſerem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ebenſo ſehr auch dem religiöſen Gefühl widerſpricht, können hier, inwieweit jenes erſte Gefühl gelten ſoll, nicht entſcheiden, und es iſt hier einer der Punkte, wo man recht deutlich ſieht, wie das religiöſe Gefühl für ſich ſelbſt, ſowie es nur einigermaßen wiſſenſchaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen iſt, ſondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite ſtehen bleibt, wie es namentlich auch Jacobi ergangen iſt. Wir alſo können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorſtellung gegen den wiſſenſchaftlichen Sinn verſtößt, und müſſen uns dieß deutlich zu machen ſuchen, denn die rechte und gründliche Einſicht in den Mangel einer Vorſtellung iſt gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur beſſeren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollſtändigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorſtellung liegen, und alles, was in ihr ſich uns entſchieden als Wahrheit gezeigt hat, muß ſich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuſcript vom Jahr 1827.)

Digitized by Google

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip — in jenem unbegrenzten Seyn — sich selbst zu B (zum ὑποκείμενον) macht. Denn nur auf diese Weise gibt er sich selbst zugleich den Stoff seines Wirkens. Dieß ist nun aber für die gewöhnlichen Vorstellungen die härteste Zumuthung. Versuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhaupt ein des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende — jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückstoßenderes geben als diese Vorstellung? — Ueberlegen Sie indeß Folgendes, was uns nun schon von der früheren Ansicht her zugutkommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B ist, so ist er es nicht, um es zu seyn, sondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d. h. in sich selbst, zurückzuführen, und durch diese Negation sich zu setzen als Geist. Wir haben also hier drei Formen des göttlichen Seyns. Gott ist 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieses blinde Seyn Negirende, 3) der als Geist gesetzte. Nun ist aber Gott nicht eine dieser Formen insbesondere oder ausschließlich oder abgesehen von den übrigen — sondern Gott ist nur der durch diese drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch diese drei Formen hindurchgehenden Processes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmische Princip allerdings nicht Gott zu nennen ist, denn Gott ist nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich bestehende Einheit; weder B, noch das es Negirende, noch das als Geist nun Gesetzte ist also Gott, sondern das unauflösliche Leben in diesen drei Formen. Und so wären wir denn in der Hauptsache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, — nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerst jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieses Seyn ist eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, sondern auch nichts mehr praeter Deum, sondern allein Gott.

Auch der Proceß verhält sich nach dieser Ansicht, die eine bloße Steigerung der früheren, im Ganzen ebenso, wie wir ihn früher darstellten. Nur Eines ist hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weise Gott das Seyn, das er als ein ursprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt setze, und es hätte sich auch kaum deutlich machen lassen. Diese Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier selbst als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unstreitig nichts als seines Wollens. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Gestalt des göttlichen Seyns selbst ist, so verhält sich Gott zu demselben vor allem Actus und also auch vor allem Wollen als das es unmittelbar seyn Könnende. Als dieses, als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu seyn, nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn ist das durch sein bloßes Wollen Gesetzte. Erinnern Sie sich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgesetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da ist — nämlich der erste Stoff, die erste Materie alles Werdens. Dieser Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn gesetzt wird, ist aber hier nicht wie nach der ersten Vorstellung ein transitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, sondern er ist ein immanenter, ein nur sich selbst bewegender Wille.

Der Proceß ist nach dieser gesteigerten Vorstellung (die sich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenso begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entschiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erste Princip sey im Proceß Gegenstand der Ueberwindung durch das zweite, so ist damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß seyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, ist keine bloß quantitative, sondern qualitative; sie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, so weit nun bis auf einen gewissen Punkt sich selbst Enthaltendes, Besitzendes wird. Sogar der unorganische Körper ist ein auf gewisse Weise sich selbst Enthaltendes — denn sonst würde er als dieser gar nicht bestehen können. Aber diese Ueberwindung ins Subjekt wird erst ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn

Digitized by Google

gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerſtehen Könnende, ſo iſt auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus ſich ſelbſt als Wollen hervortritt, kann ebenſo wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt ganz als Nichtwollen — wieder als ruhender Wille, als reine Potenz geſetzt werden. — — Alſo, was den Proceß betrifft, ſo iſt dieſer durch die gegenwärtige Vorſtellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erſte hatte dieſen im Allgemeinen wenigſtens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den Begriff war es uns bei dieſer zweiten Vorſtellung zu thun. Der Mangel der erſten lag nicht in ihrer Erklärung des Proceſſes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchſte Urſache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in dieſem Sinn außer ſich) hatte, womit ſie eben zugleich aufhörte die abſolute Urſache zu ſeyn, die nichts außer ſich vorausſetzende. Nun haben wir zwar Gott als abſolute Urſache, und wir hätten ſo unſer nächſtes Ziel erreicht. Aber eben hier entſteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächſtes Ziel erreicht iſt, eine neue Aufgabe entſteht), es entſteht die Frage: ob dieſer Begriff der abſoluten Urſache auch der an ſich und durch ſich ſelbſt höchſte iſt, derjenige, bei dem man ſtill ſtehen, und von dem man eben darum auch ſchlechthin anfangen könnte (denn unſer letztes Abſehen iſt bei dieſer ganzen Unterſuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine abſolute Wiſſenſchaft anfangen könnte). Nun aber faſſen Sie den Begriff Urſache wohl ins Auge, und Sie werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten iſt, zwar nicht eine Relation zu etwas ſchon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Geſetztem (wie wir uns in der erſten Vorſtellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem Möglichen. Aber eben damit ſchon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einſchließender Begriff iſt, zeigt ſich ja auch der der abſoluten Urſache nicht als der abſolut höchſte Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der erſten Vorſtellung geſagt: Gott ſey am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir

Digitized by Google

billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächst bloß, daß der Name Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt nur in Relation denkbar sey, es folgt also nicht, daß es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer selbst schließt schon eine Relation in sich. Gewiß jeder Begriff wird falsch seyn, vermöge dessen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht schon selbst der höchst mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute (nichts außer sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige seyn, durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seyender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist. Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorstellung) zu einem solchen Begriff Gottes gelangt sind, vermöge dessen er auch als absolute Substanz bestimmt wäre. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns also erst bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorstellung gegeben ist.

Aufs kürzeste ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff so lauten: Gott ist wesentlich, seiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) seyn Könnende — wir können dieß nicht von ihm ausschließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus sich anzufangen; aller Anfang liegt, wie wir früher gesehen, in dem B. Nichts anfangen können ist aber die höchste Ohnmacht, wie dieß selbst im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet ist, wo, wenn man von einem Menschen sagt: er kann nichts anfangen, dieß eben seine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer bestimmten Sache andeutet. Wir dürfen

Digitized by Google

uns also nicht durch einen falschen rationalistischen oder theistischen Purismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abhalten lassen, zu sagen: Gott ist der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieses Begriffs) seyn Könnende. Inwiefern er wesentlich der bloß B seyn **Könnende** ist, ist er also nicht B. Dieses kann er nie wesentlich seyn (hierin unterscheidet sich die gegenwärtige Vorstellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z. B. ist Gott wesentlich die ausgedehnte Substanz). Er kann nie wesentlich, er kann nur actu, also nur wollend B seyn. Inwiefern er nur das B seyn Könnende ist, insofern, können wir sagen, ist er noch A, reiner Geist. Aber er ist nicht **bloß**, nicht ausschließlich der B seyn Könnende; er ist ebenso wesentlich auch der dieses B Negirende. Das bloß B seyn Könnende, nicht seyende, ist aber mit dem B Negirenden nicht in Widerspruch (letzterer, der B negirende, kann sich erst zeigen, er kann B erst wirklich negiren, wenn es wirklich gesetzt ist); also Gott ist wesentlich auch der B negirende, heißt vorerst auch nur so viel: er ist die Potenz des B Negirens (denn vom Actus ist noch nicht die Rede). Er negirt sich aber als B nur, um sich als A zu setzen, und demnach als A, als Geist zu seyn. Aber er ist vorerst auch nur wesentlich der als Geist gesetzte, d. h. er ist nur die Potenz des sich als Geist Setzens, und demnach des als A, als Geist Seyens. Denn solange jenes erste A (das B seyn Könnende) noch bloß dieses, nicht wirklich B ist, ist es selbst auch noch Geist — vor diesem (prae hoc) also kann das Dritte nicht als Geist gesetzt seyn; dieß kann es erst in der Unterscheidung und in der Ausschließung von dem Ersten, aber bis jetzt ist es von diesem noch nicht ausgeschlossen, denn dieses ist ja selbst auch noch Geist, nicht Ungeist, das ist es erst als B. — — Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es scheint, daß wir die durch empirische Analysis gefundenen Principien jetzt als Potenzen in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott selbst. Wir sagten: er ist wesentlich der B seyn Könnende u. s. f. Aber was ist nun dieses Wesen, vermöge dessen er ebensowohl der B seyn Könnende als der es Negirende ist? Könnten wir dieses Wesen aussprechen,

Digitized by Google

so wäre damit erst Gott selbst ausgesprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein bestimmen, ist er noch immer bloß relativ bestimmt (in Relation). Nun bitte ich Sie weiter zu bemerken: wir sagen nicht bloß: er ist die Potenz des B seyns, die Potenz des B Negirens, sondern wir sagen: er ist wesentlich dieß alles. Was heißt nun aber wesentlich? Wesentlich wird im Gegensatz von wirklich gesagt. Also ist Gott nach diesem letzten Begriff eigentlich nicht wirklich der B seyn Könnende, nicht wirklich Potenz von B. Er ist diese bloß wesentlich, d. h. so daß er sie selbst nur seyn kann. Wovon kann man aber dieses seyn Können abhängig denken als nur von seinem Willen? Er ist wesentlich der B seyn Könnende, heißt also nun: er ist es so, daß er es seyn kann, wenn er es seyn will, nicht aber so, daß er es ist, wenn er es nicht seyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott setzt sich selbst erst als der B seyn Könnende. Betrachten wir also genauer den zuletzt aufgestellten Begriff (den nächsten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff — wie ich ihn der Kürze halber nennen will — aufgegeben ist) betrachten wir den zuletzt aufgestellten Begriff genauer, so sehen wir ein, daß selbst nach diesem letzten Begriff die Potenzen nicht als Potenzen in Gott seyn können — sie mögen wohl in Gott seyn, aber als Potenzen sind sie nicht in ihm, nämlich als substantielle, selbst seyende, die in der höchsten Ursache auch ohne ihren Willen und demnach an sich wären. Was nun auch von einer andern Seite her sich einsehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht seyenden) Seyns in Gott als Potenzen (als Möglichkeiten dieses Seyns) gesetzt sind, so hat Gott eben durch diese schon eine Beziehung auf das künftige, vorerst allerdings bloß mögliche, aber doch schon mögliche Seyn. Aber selbst wenn wir zuerst ganz von der Forderung des Substanzbegriffs absehen, Gott nur als Schöpfer wollen, so muß unsere Forderung in Ansehung des höchsten Begriffs doch diese seyn: er soll von der Art seyn, daß aus ihm die absolute Freiheit Gottes in Ansehung des Weltschöpfers sich ergibt. Diese Freiheit würde aber erst dann eine absolute, eine unbedingte seyn, wenn

Digitized by Google

Gott nicht unmittelbar vermöge seines Begriffs schon Schöpfer wäre, wenn es also einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in sich hat, nämlich unabhängig von seinem Wollen schon hat, so ist, weil er doch mit diesen Potenzen etwas anfangen muß und sie doch nicht ganz umsonst haben kann, so ist (sage ich) die Anwendung dieser Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verschiedenen Seyns doch gewissermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erst dann, wenn selbst die Möglichkeit eines anderen Seyns in ihm nur erst eine von ihm selbst gesetzte und gewollte wäre, erst dann hätten wir ihn als absolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen, wäre er erst, wenn er nicht bloß zum voraus schon daseyende und ihm sich darstellende Potenzen in Actus (in Wirkung) setzen könnte — darauf würde sich seine Funktion beschränken, wenn wir die Potenzen schon als Potenzen in ihm seyn ließen. Absolut frei ist er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d. h. die Potenzen, inwiefern sie schon in Wirkung sind, sondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen schon setzt, so daß sie auch nicht — Potenzen (d. h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne seinen Willen. — Sie sehen nun die neue Steigerung! Erst sind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun sollen auch noch die Potenzen wenigstens als Potenzen verschwinden.

Der Werth, so wie die Bedeutung dieser Steigerung wird Ihnen einleuchten, wenn ich Sie daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus nichts gelehrt wird. Diesem Begriff ist nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principen des Werdens in Gott als Potenzen setzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia — Schöpfung ohne irgend eine voraus schon daseyende und nicht durch den Willen des Schöpfers selbst erst gesetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verschiedenes einwenden.

Digitized by Google

Man könnte zuerſt ſagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte iſt, folgt freilich auf dem philoſophiſchen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieſer Vorſtellung. Wahr. Aber ſchon die Exiſtenz dieſer Vorſtellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, ſich von dem Begriff einer irgendwie (denn die Art iſt hier ganz gleichgültig) präexiſtenten (voraus daſeyenden) Potenz loszureißen, und dieſe dritte Möglichkeit kann wenigſtens auf keinen Fall unerörtert zurückgelaſſen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte ſuchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns ſelbſt bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks „das nicht Seyende“ beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erſchaffen worden, könne ebenſowohl nur das nicht Seyende als das Nichtſeyende, ebenſowohl bloß das μὴ ὄν als das οὐκ ὄν ſeyn. Die Grammatiker ſcheinen über den Unterſchied dieſer beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu ſeyn; ich mußte, um denſelben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philoſophiſchen Begriffen Zuflucht nehmen. Dieſen gemäß will ich mich ſo erklären. Das μὴ ὄν iſt das nicht Seyende, das nur nicht ſeyend iſt, von dem nur das wirklich ſeyend ſeyn geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit iſt ſeyend zu ſeyn, das alſo, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor ſich hat, das nicht Seyende zwar iſt, aber nicht ſo iſt, daß es nicht das Seyende ſeyn könnte. Das οὐκ ὄν aber iſt das ganz und in jedem Sinn nicht ſeyende, oder es iſt das, von welchen nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, ſondern auch das Seyn überhaupt, alſo auch die Möglichkeit geleugnet iſt. Im erſten Sinn oder durch den Ausdruck μὴ ὄν wird nur die Poſition, das wirkliche Setzen des Seyns verneint — aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck οὐκ ὄν, wird die Negation des Seyns bejaht und ſelbſt geſetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterſchied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus ſchließen zu dürfen, daß bei

Digitized by Google

Imperativen ausſchließlich das μή gebraucht wird, alſo da, wo von etwas die Rede iſt, das man noch vor ſich hat, was nur nicht geſchehen und folglich nicht geſetzt iſt, aber geſchehen kann. Wenn ich ſage: thue dieß nicht, ſo heißt dieß nur ſo viel: laſſe es nicht zur Poſition jener Handlung kommen; ich verneine alſo in die Seele des ſo Angeredeten nur die Poſition, die Wirklichkeit der Handlung, ſetze aber deren Möglichkeit voraus, denn ſonſt würde ich ſie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beiſpiel! Wenn jemand den Vorſatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, ſo würde ich gut griechiſch bloß ſagen können: μὴ ἐποίησε, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geſchehenſeyn, die Poſition wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft iſt, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorſatz gefaßt hatte, wo alſo auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig ſagen müſſen: οὐκ ἐποίησε. Man könnte alſo behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts ſey bloß aus Mißverſtand des griechiſchen μὴ ὄν entſtanden, welches nicht das Nichts, d. h. das eigentlich nicht Seyende, ſondern nur das nicht Seyende bedeutet. Allein dieß angenommen — zugeben könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptſtelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich οὐκ ὄν, nicht μὴ ὄν gebraucht; 2) kann ich von dieſem Begriff, wie von ſo manchen anderen weſentlich chriſtlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet ſey; gehörte er nicht zum Ganzen der chriſtlichen Denkart, ſo würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden ſeyn, aber angenommen ſelbſt, der Begriff ſey urſprünglich durch eine falſche Ueberſetzung des μὴ ὄν entſtanden, ſo fragt es ſich hier gar nicht um die erſte Entſtehung des Begriffs, es handelt ſich um den Begriff ſelbſt, und dieſer geht ganz entſchieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein μὴ ὄν, kein nur nicht Seyendes — alſo keine Potenz, ſo wenig eine, die in dem Schöpfer, als eine, die außer ihm angenommen würde, vorausgeſetzt werden ſolle.

Man könnte auch noch anführen, daß z. B. in der franzöſiſchen

Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das οὐκ ὄν, durch ein besonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht Seyende aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß sagen, es sey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint sey, so antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft sey, denn es kann ja beides richtig seyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geschaffen, und daß er sie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorstellung ist beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, aus dem die Welt gezogen und gleichsam geschöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung statuiren, diese eben ist das Néant, wir könnten sagen, das Unseyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht seyn Sollenden, indem eben dieses blinde und grenzenlose Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden soll. Wir erhalten auf diese Weise drei Begriffe, 1) den des οὐκ ὄν, des nicht Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des μὴ ὄν, des nur nicht seyenden, 3) den des Seyenden, aber nicht seyn Sollenden, also zu Negirenden oder Negirten, das wir im Deutschen das Unseyende nennen können — ein solches Unseyendes ist unser B, von dem nur das zweifelhaft ist, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße Voraussetzung, als ὑποκείμενον der wirklichen Schöpfung ist dieses blinde Seyn allerdings noch nicht Etwas, nicht ein Bestimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft Seyendes, sondern ein seiner selbst nicht mächtiges Seyn, dem erst sein Gegensatz Bestand gibt, das nur etwas ist in der beständigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich gesetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey.

Digitized by Google

Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich erklärt muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen Begriffs, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn. Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie nicht als Potenzen (ursprünglich, unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als Nichtpotenzen in ihm sind, als Unterschiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) ansieht und behandelt. Zu Potenzen macht er sie erst, sie sind es nicht. Dieß zugegeben, daß sie nur nicht als Potenzen in ihm sind, so entsteht nun aber die Frage: wie sind sie in ihm? und es fragt sich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus sagen: wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines andern Seyns, eines Seyns außer ihm — denn nur insofern heißen sie Potenzen — wenn sie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines Werdens in ihm sind, so können sie nur als Bestimmungen eines Seyns in ihm seyn, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eignen Seyns, sie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als transitive (auf etwas außer ihm sich beziehende) Bestimmungen seyn. Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich selbst Seyende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung sie von Ihm aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Ueberempirische.

Digitized by Google

Anthropologiſches Schema.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Digitized by Google

Digitized by Google

I. Wille,

§. 1.

die eigentliche geiſtige Subſtanz des Menſchen, der Grund von allem, das urſprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menſchen, das Urſache von Seyn iſt.

II. Verſtand,

das nicht Erſchaffende, ſondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen, ſchrankenloſen Willen Maß Gebende, dem für ſich blinden und unfreien Beſinnung und Freiheit Vermittelnde.

III. Geiſt,

der eigentliche Zweck, was ſeyn ſoll, worin ſich der Wille durch den Verſtand erheben, wozu er ſich befreien und verklären ſoll.

§. 2.

Dieſe drei Elemente alles geiſtigen Seyns ſind ſo gegeneinander geſtellt, daß es Aufgabe des Menſchen iſt, ſie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Dieſe Vereinigung iſt der Inhalt eines Proceſſes, durch den er ſich ſelbſt bildet, ſich zur beſtimmten Perſönlichkeit geſtaltet. Diejenigen Eigenſchaften, die der Menſch auf dieſe Weiſe (im Proceß) erlangt, ſind im engeren Sinn ſeine perſönlichen (hiebei concurriren ſtets, negativ oder poſitiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenſchaften des Willens, des Verſtandes, des Geiſtes, die er unabhängig von ſeinem Thun als begünſtigenden oder widerſtrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, ſind ſeine natürlichen Eigenſchaften (hiebei kommt Wille, Verſtand, Geiſt, jedes für ſich in Betracht).

Digitized by Google

A. Wille, Verstand, Geist,

jedes für sich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 3. 1. der Wille

a. ganz für sich, ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann sich nur durch ein Mehr oder Weniger von Energie unterscheiden, und entweder von Natur schwach oder stark, kräftig oder unkräftig, regsam oder unregsam seyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = 0 ist, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Processes; der Verstand hat nichts, das er regeln könnte (er ist ohne Objekt), und schläft darüber selbst ein; der Geist kann sich nicht aus dem Willen ergänzen. — Blödsinn (Idiotismus), geistiger Tod.

b. für sich, aber doch in Beziehung auf den geforderten Proceß, also in seiner Anlage, d. h. in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, sich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. — Gute Anlage, schlimme Anlage. (Bildsamer, unbildsamer, störriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Substanz, also die Potenz des ganzen Processes ist, so sind in der Willens-Anlage eigentlich schon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefsten in den Willen versenkte Potenz ist gerade die Potenz zum Höchsten, das (mehr oder weniger rege) Gewissen.

Erscheinungen (Symptome), aus denen sich auf die Willens-Anlage schließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdrossenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u. s. w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menschlichkeit liegt, manifestirt sich als ein thierischer (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der Verstand als natürlicher, dem durch Bildung erworbenen (so wie Mutterwitz dem Schulwitz) entgegengesetzt, beweist eine natürliche und schon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verstandes vom Willen. (Selbstischer Wille verfinstert den Verstand). — Sogenannte helle Köpfe.

Digitized by Google

3. Der Geist *für sich*, und demnach als bloß natürlicher, kann sich nur darstellen als das, was die Franzosen esprit nennen, worin sich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geistes nicht bloß über den Willen, sondern auch über den *Verstand* kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geist auch wohl sich hinwegsetzt und ihm absichtlich mitspielt, um ihn seine Inferiorität fühlen zu lassen. — Auch der Geist, als bloß natürlicher, ist nur *Stoff* für den höheren Proceß, und für sich ohne Tiefe, nicht zu verwechseln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erscheinenden Geist, der sich als *Humor* ausspricht.

B. Wille, Verstand und Geist §. 4.

in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß.

AA. Wille im Verhältniß zum Verstand.

1. Das verkehrte Verhältniß.
   a. Auflösung der *natürlichen* Bande zwischen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verstand). — *Wahnsinn* (Gegensatz von Blödsinn).
   b. Wille, der den Verstand zurückstößt (Leidenschaft) oder ausschließt (Brutalität).
   c. Wille, der, anstatt das Gesetz vom Verstande zu empfangen, sich selbst als Gesetz betrachtet. — *Willkür*, die, wo sie die Macht hat sich zu äußern, als *Despotismus* erscheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entspricht das *cholerische Temperament*).
2. Der Verstand im Dienste des Willens, um diesem *Möglichkeiten* zu erschaffen nach seinem Wollen — *Phantasie* — ächte oder unächte (Phantasterei), je nachdem der Wille, während er den Verstand in Thätigkeit setzt, ihm auch wieder sich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße sinnliche Lust oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

Digitized by Google

Sanguinisches Temperament.

3. Der Wille im Dienste des Verstandes

a. für bestimmte Zwecke — Aufmerksamkeit (negative Seite derselben Abstraktion, ihr Gegentheil Distraktion), Beobachtungsgabe, Gedächtniß (wobei der Wille zugleich receptiv), Gewöhnung (Fleiß, Erwerbung von Kenntnissen — Gedächtnißwissenschaften).

b. unbedingt,

aa. aber mit Ausschließung des Geistes — und so, daß der Wille nicht zum Schaffen kommt, sondern auf ein Objekt fixirt ist,

α) bloßes Verstandeswissen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun ist, einseitiger Scharfsinn, der in der Ausartung Aberwitz, Grübelei (Grillenfängerei) wird.

β) in moralischer Hinsicht bloße Legalität (illiberale, mehr knechtische als freie Gesinnung), selbstsüchtige, geistlose Klugheit, Tyrannei (von Despotismus dadurch unterschieden, daß Verstand in ihr ist).

Phlegmatisches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geistes; freie Ineinsbildung von Willen, Verstand und Geist. Nur in dieser erscheint der Mensch selbst als die über den drei Elementen stehende, frei mit ihnen zu schaffen berufene Macht. Nur in dieser ist der Mensch eine bestimmte Persönlichkeit, ein Ganzes, ein Charakter. (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn, und nur mit strenger Wahrheit gegen sich selbst und andere vereinbar). Nur auf dieser Stufe gibt es freie Sittlichkeit (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerstreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Persönlichkeit zu geben vermag, vorhanden sind, finden wir da, wo der Mensch selbst seyn sollte, nichts, eine leere Stelle — wir finden nur Formen, aber kein Wesen.

Digitized by Google

Diese organisch-geistige Conformation ist vorhanden

α) entweder in Folge einer mehr natürlichen Einheit, zu der sich der Mensch schon zufolge seiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geschenk seiner Natur mehr im Gefühl als im klaren Bewußtseyn hat, das vereinigend erscheint, mehr passiv (= Seele) als aktiv (= Geist), Gemüth, schöne Seele; der Sehnsucht, der Liebe zu dunklen Vorstellungen (zu Mysticismus) unterworfen.

Melancholisches Temperament.

β) oder in Folge selbsteigner Thätigkeit und Bildung —

Heroisches Temperament —

und stellt sich dar

αα) entweder im Gesammtleben des Menschen als harmonische Bildung (Gegensatz: Zerrissenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbstbewußtseyns, Wille, der sich selbst gefunden und mit sich einig ist; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweise zum Handeln Berufenen als Weisheit, die sich besonders im gezähmten, durch Verstand und Geist gezügelten Willen kundgibt.

ββ) insbesondere in geistigen Hervorbringungen; je nachdem sich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zusammenwirken) mehr

im Willen, oder
im Verstande, oder unmittelbar
im Geiste selbst

ausspricht. —

Poetische und künstlerische (der Wille erhebt sich hier zur eigentlich schöpferischen, produktiven Phantasie, zur Einbildungskraft. Der sogenannte geläuterte Geschmack ist nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unschönes wollen kann). } Genialität.

Digitized by Google

Wissenschaftliche, philosophische (der Verstand erhebt sich hier zur Vernunft. Der bloße Verstand im engsten Sinn weiß nach der gegebnen Regel zu handeln; der Verstand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, weiß zu unterscheiden, welche Regel anzuwenden ist. Der Verstand im höchsten Sinn, als Vernunft, schafft sich selbst die Regel). } Genialität.

Religiöse (moralische)

§. 5. Von allem, was auf diesen höchsten Stufen erscheint, findet sich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild. So ist die Religion nicht erst auf dieser höchsten Stufe vorhanden, aber sie erscheint, je nachdem sie im Willen mit Ausschließung des Verstandes und Geistes ihren Sitz hat, als bloßer Empirismus in der Religion (der sich mit Ausübung der vorgeschriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöser Frohndienst (Bigotterie), wobei insbesondere keine lasterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der Geist ausgeschlossen, entweder als Sache der Phantasie — religiöse Schwärmerei — mit Politik (Herrschsucht) verbunden Jesuitismus (wiewohl diese Verbindung nicht ausschließlich bei den eigentlich sogenannten Jesuiten anzutreffen), Fanatismus; oder als Sache des bloßen Verstandes — kahler Rationalismus.

§. 6. Erscheinung des Inneren im Aeußeren —

1. inwiefern dieses bloß Zeichen natürlicher (Willens-, Verstandes-, Geistes-) Eigenschaften —

   Schädelbildung — Bildung der Extremitäten — Gestalt,

2. inwiefern es Zeichen der persönlichen ist — physiognomischer Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freiesten Gebrauches (z. B. im Mund) — in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig ist — Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

Worte zum Andenken

des

Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys

in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften in München
am 28. März 1838.

Digitized by Google

Digitized by Google

——Karl Ehrenbert Freiherr von Moll, königl. Geheimerath, kürzlich in hohem Alter gestorben, war seit Erneuerung der Akademie im Jahre 1807 anwesendes Mitglied und zugleich Secretär der mathematisch-physikalischen Classe: ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch mit unermüdeter Thätigkeit und großer Einsicht versehen hatte, als er sich im Jahre 1827 in die Stille, wonach er lang sich gesehnt, freiwillig zurückzog, den Sommer auf seinem unweit Dachau gelegenen Landgut, den Winter in dem benachbarten Augsburg verlebend. Ich werde mir nicht herausnehmen zu schildern, was Moll für diejenigen Wissenschaften gewesen, denen seine erste und entschiedenste Neigung angehörte, der Oryktognosie und Geognosie, dem Bergbau, der Hüttenkunde; und was er diesen Fächern theils durch unmittelbare Bearbeitung, theils durch Herausgabe periodischer Schriften und Bekanntmachung neuentdeckter Thatsachen oder Gegenstände, wobei ihm die ausgedehnteste Kenntniß der Literatur zu Statten kam, theils durch angelegte Sammlungen, theils und besonders auch durch Unterstützungen genutzt hat, welche er, mit ansehnlichen Verwaltungsstellen im ehemaligen Erzbisthum Salzburg betraut, anderen Forschern bereitwillig zu gewähren im Stande war. Nur zu erwähnen habe ich, daß seine wissenschaftliche Thätigkeit, ohne an die eben genannten Fächer gebunden zu seyn, sich über das ganze weite Gebiet der Naturgeschichte verbreitete, so wie, daß kein irgendwie bemerkenswerther Gegenstand aus der Chemie, der allgemeinen Physik, oder der Witterungskunde ihm fremd blieb. Aber selbst nicht auf das große Reich der Naturwissenschaften beschränkte sich seine Theilnahme; nichts, was im ganzen Umfange des Wissenswerthen, sey es durch innern Gehalt oder auch nur durch zufällige äußere Umstände

[1] Münchner Gelehrte Anzeigen 1838, Nro. 69.

Digitized by Google

Wichtigkeit oder Bedeutung erlangt hatte, entging seinem Forschungsgeist; und, Liebhaber alles Seltenen und Besonderen in der Literatur, war der große Mineralog, Bergmann und Hüttenkundige zugleich in einem weiten Umfang Deutschlands vielleicht der größte Bücherkenner, der mehr als einmal bedeutende Bibliotheken gesammelt und geordnet, und an ausländische Institute, wie das brittische Museum, oder an auswärtige Staaten überlassen hatte, während er zugleich im Stande war und sich vorbehalten hatte, auch die reichsten und ansehnlichsten unserer einheimischen Büchersammlungen noch mit kostbaren freiwilligen Geschenken zu bereichern.

Meine Absicht kann vorzüglich nur seyn, bei dieser Gelegenheit seines Antheils an der Akademie zu gedenken, für die er immer als wesentlichen Grundsatz aufstellte, daß sie von allen wissenschaftlichen Anstalten am meisten Ursache habe, jeden Parteigeist sich fern zu halten; welcher sein Ansehen, wie seine Geschäftskunde, seine gründlichen Einsichten und ausgebreiteten Kenntnisse, ebenso wie seine billige Denkart, oft genug in schwierigen Zeiten sich nützlich zu erweisen Gelegenheit hatten; welcher fortwährend von seiner Seite eine nicht bloß amtlich gebotene, sondern herzliche Theilnahme gewidmet war, erprobt in zahlreichen Berathungen der damals bestehenden Verwaltungs-Commissionen, besonders der über die königliche Bibliothek gesetzten, deren Seele er war, erprobt selbst in Berathungen über eine veränderte Einrichtung der gesammten Akademie, die, von der Regierung selbst hervorgerufen, freilich unter den gegebenen Umständen nicht zum erwünschten Ziele führen konnten; denn das wahre Mittel zu dem Zweck, der Akademie eine angemessene Stellung zu geben, sollte der Weisheit unseres jetzt regierenden allergnädigsten Königes vorbehalten seyn, durch dessen Beschlüsse die Akademie wenigstens in die Möglichkeit gesetzt wurde, unter Hinzukunft anderer günstiger Umstände, das zu seyn, was sie zu seyn wünschen muß und allein wünschen kann.

In allen diesen Verhandlungen hatte sich Molls Einsicht und Charakter so bewährt, daß keiner, ohne Ausnahme, von allen, denen er näher bekannt war, ohne lebhaftes Bedauern, ihn gerade beim Anfang dieser neuen Epoche aus der Akademie scheiden sah, deren Leitung

ihm schon früher gebührt hätte. Ich sagte: keiner von allen, denen er bekannt war, denn Moll gehörte zu den Menschen, welche nicht allen, die von ihnen wissen, auch bekannt sind. Kein Mann aller Menschen und aller Zeiten, galt er vielen für menschenscheu und ungesellig, während er, innerlich voll wohlwollender Gesinnungen, denen, welche sich ihm erprobt hatten und auf deren Freundschaft er einen hohen Werth legte, selbst ein treu anhänglicher und ergebener Freund war. Es gab sogar eine Zeit, wo man ein freigebig vertheiltes Prädicat von gewissen Seiten auch auf ihn ausdehnte; denn, weil er mit Männern aller Stände in Verkehr und in freundlicher Verbindung stand und nicht in die unbedingte Verwerfung gewisser Institute einstimmte, von deren Wohlthätigkeit für die Welt unter gegebenen Umständen er nach seinen Erfahrungen überzeugt war, wurde ein Mann zum Theil unter die Lichtscheuen gesetzt, der zu allgemein unterrichtet, zu gründlich gebildet und erfahren war, um je wirklich dumpfen, feindselig-beschränkten Gesinnungen Gehör zu geben oder gar zu huldigen. Zum Ersatz dafür war derselbe Mann vielleicht in andern Zeiten und andern Umgebungen zu freier Gesinnungen verdächtig geworden. Wir, denen die Unparteilichkeit seines Geistes, das Gleichmaß seines Urtheils bekannt war, werden ihn oft zurückwünschen und seiner Denkweise, seiner Art zu seyn, ebenso wie seinen Verdiensten um die Wissenschaft fortwährend den gebührenden Tribut anerkennender Erinnerung zollen.

Wenige Wochen vor der heutigen Sitzung wurde auch uns ein Mann entzogen, dessen Namen die Akademie unter denen ihrer auswärtigen Mitglieder stets als eine der ersten Zierden betrachtet hat. Könnte man menschlichem Leben unvergängliche Dauer wünschen, wer hätte diese nicht für Sylvestre de Sacy gewünscht? Denn wem, der mit orientalischer Literatur oder Geschichte und selbst Alterthumsforschung überhaupt, oder Philosophie der Sprache, je sich ernsthaft beschäftigt, wäre dieser Mann nicht durch seine Schriften Lehrer geworden? Wo ist ein Land, in dem nicht dankbare Schüler mit Ehrfurcht und Liebe seines mündlichen Unterrichtes gedächten? (auch Bayern zählt deren mehr als Einen). Oder wer hätte je sich an den trefflichen Mann um

Digitized by Google

Belehrung oder für irgend eine wissenschaftliche Forschung um Hülfe und Aufschluß gewendet, dem der vielbeschäftigte nicht auf die zuvorkommendste und freigebigste Weise die Schätze seines Wissens eröffnet hätte? Zumal aber dringt sich die Frage auf, wer für einen so bedeutenden Theil menschlichen Wissens die Stelle des Mannes ersetzen wird, der ebenso sehr durch die unbestrittene, in einem langen Leben erprobte Redlichkeit seines Forschens als durch die Tiefe seines Wissens und die Universalität seines Geistes verdient hatte, in allem, was Sprachkunde betrifft, selbst über den nächsten Umkreis seiner besondern Studien hinaus, als Orakel verehrt zu werden, wie ich mich denn erinnere, daß Champollions erste Entdeckungen über die phonetische Bedeutung eines Theils der ägyptischen Hieroglyphen zuerst allgemeines Vertrauen erweckten, als bekannt wurde, daß Sylvestre de Sacy's Anerkennung ihnen zu Theil geworden. Auch für die sittliche Welt ist es als ein Verlust zu erachten, wenn ein solches Vorbild nur noch in der Erinnerung lebt; wenn ein Mann nicht mehr als ein lebendes Beispiel vor Augen steht, der mit den einfachsten und anspruchlosesten Sitten nicht nur eine sehr hohe Stufe in der allgemeinen Achtung erlangt hatte, sondern auch in seinem Vaterlande, ohne Künste irgend einer Art angewendet, ohne je seine Grundsätze verleugnet oder irgend eine seiner Ueberzeugungen zum Opfer gebracht zu haben, zu den höchsten äußeren Ehren gelangt war, die ihm sein Vaterland gewähren konnte. Und gewiß, diesem inneren Maß, dieser leidenschaftslos reinen Stimmung seines Innern, hatte er vorzugsweise das günstige Geschick, den glücklichen Stern zu danken, der auch über seinem äußeren Leben waltete. Das tief religiöse Gefühl, von dem sein ganzes Leben getragen und beruhigt war, hielt ihn bis zum höchsten Alter aufrecht, und eine gütige Vorsehung vergönnte ihm, noch vor seinem Hinscheiden das Werk zu vollenden, dem er viele Jahre gewidmet, das von der ganzen gelehrten Welt mit Sehnsucht erwartet war, sein Werk über die Religion der Druſen, eine der merkwürdigsten, aber zugleich räthselhaftesten Verirrungen des religiösen Bewußtseyns.

Digitized by Google

Darstellung des Naturprocesses.

Bruchstück einer Vorlesung über die Principien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843—44.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Darſtellung des Naturproceſſes ſchicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes beſondere Vermögen in uns, geiſtiges wie ſinnliches, und ebenſo jede Wiſſenſchaft hat ihren beſondern Gegenſtand; die Phyſik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Aſtronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenſtände durchgehen, ſo hat jeder ſeine Wiſſenſchaft. Alles, was Gegenſtand einer Wiſſenſchaft, iſt etwas Exiſtirendes, und da nun alles, was irgend ein Exiſtirendes iſt, ſchon ſeine Wiſſenſchaft hat, ſo bleibt für die zuletzt kommende Philoſophie nichts übrig als eben das Exiſtirende im Allgemeinen, unabhängig von allen beſondern und zufälligen Beſtimmungen, und die erſte Frage der Philoſophie iſt darum dieſe: Was iſt das Exiſtirende? Was gehört zum Exiſtirenden? Was denke ich, wenn ich das Exiſtirende denke?

Das Erſte, was ich zu denken habe, iſt nun unſtreitig Subjekt der Exiſtenz, das inſofern noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur der Anfang zum Seyn, der erſte Anziehungspunkt deſſelben. Dieſes Subjekt der Exiſtenz, noch ohne das Seyn, für ſich betrachtet, iſt reines Können, etwas, von dem man nicht ausſagen kann, daß es Iſt, eben weil es das Subjekt der Exiſtenz ſelbſt iſt. Dieſes Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus ſeiner reinen Subjektivität oder Potentialität ſich erhebend (ad actum übergehend), um für ſich Seyendes zu ſeyn. Aber auf dieſe Weiſe wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe ſie gedacht worden. Die Idee des Seyenden iſt, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intranſitives (bloß weſentliches) Seynkönnen ſey — Seynkönnen, nicht um ſelbſt Seyendes, ſondern um Seynkönnendes zu ſeyn, denn eben

Digitized by Google

durch dieſe Selbſtentſchlagung des Seyns iſt es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgeſetztes Element betrachtet werden muß, als ebenſo reines, in ſich durch keine Subjektivität afficirtes Objekt, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in ſich ſchließendes Subjekt iſt. Aber eben weil das eine ſubjektwie das andere abſolut objektlos iſt, kann keines von beiden für ſich beſtehen ohne das andere. Dem Seyn iſt das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern — beide zuſammen, alſo weder das erſte noch das zweite für ſich, ſind nur erſt das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Carteſius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich iſt (oder eigentlich Ich bin) war ausgeſprochen und erkannt, daß was Iſt nur Subjekt-Objekt ſeyn könne. Aber wir können dieſes nicht unmittelbar ſetzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erſt nach dieſem secundo loco reines Objekt geſetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von dieſem, dieſes nur das Angezogene von jenem ſeyn kann, in ihrer gegenſeitigen Anziehung das Seyende darſtellen, aber doch nicht eigentlich ſind. Denn das eigentliche Seyende iſt erſt da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demſelben ſind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieſes kann aber erſt das Dritte ſeyn, das unmittelbar nicht ſeyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zerſetzt ſich im unmittelbaren Denken, alſo muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieſes allein iſt das nichts Vorausſetzende, während Objekt nothwendig Subjekt vorausſetzt. (Damit etwas Objekt iſt, muß erſt ein Subjekt da ſeyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt ſetzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt ausgehen. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr ſetzen, als das, was in einem und demſelben Subjekt und Objekt iſt). Man könnte nun einwenden: So iſt alſo bloß dieſes Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, iſt dieſes Ganze (a. Subjekt,

Digitized by Google

b. Objekt, c. Subjekt-Objekt) das Existirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu setzen ist, sondern a und b vorausgehen muß, also a, b und c in der Idee des Existirenden (somit freilich vorerst durch eine bloß logische Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet sind, so ist doch nur a + b + c das Existirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Existenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existirenden in der Idee, dessen Anfang Nicht-Seyn, bloßes Können = — A ist, wenn wir das Seyn, das gegenständliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts ist nur urständliches Seyn) als das positive (als +) setzen. Ich kann unmittelbar nur — A setzen, erst als das zweite von diesem (als das Angezogene desselben) + A = reinem Seyn, das in seiner Art so unendlich ist, wie das Können, da beide nichts von einem Gegensatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder — A das Existirende ist (denn es ist das bloße Subjekt der Existenz), noch + A (denn es ist die bloße Existenz oder das reine Seyn), so muß ich, um das Existirende zu setzen, zum Dritten fortgehen, welches in sich selbst Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt-Objekt) ist, = ± A. Dieses aber kann auch nur an der dritten Stelle (das Dritte), das exclusum tertium seyn. Denn, um Objekt (+ A) zu seyn, muß ihm das Subjekt (— A) vorausgedacht seyn, aber um nicht bloß Objekt, sondern zugleich Subjekt zu seyn, muß ebenso die Stelle des Objekts (+ A) genommen seyn, denn nur das, was weder mehr — A noch + A (einseitig) seyn kann, muß ± A seyn.

Man kann sagen: im Denken sind nur zwei Begriffe, wir haben keine ursprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im ersten Denken) als Eins setzen, denn beide verhalten sich als Nicht-Seyn und Seyn, — ich kann zuerst und unmittelbar nur Subjekt (— A) setzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann — A schon nur unter der Voraussetzung setzen, daß + A ihm folge (+ A verhält sich als ratio determinans von — A, dieses Verhältniß von + A zu — A gibt

Digitized by Google

dem Leibnizischen principio rationis sufficientis seine speculative Bedeutung); und ebenso, wenn ich — A und + A gesetzt, muß ich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten, der hier seine metaphysische Bedeutung hat, ± A setzen.

Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existirende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknothwendigkeit — A + A ± A. Aus diesem Kreis ist nicht hinauszukommen. Das Existirende ist das Vollendete, das in sich Beschlossene, Anfang (— A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in sich selbst, aber als Eins Habende — es ist das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Absolute in der Idee.

Das Existirende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existiren, dessen Wurzel nicht im Existirenden wäre.

Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.

Wie können also die Momente, d. h. wie können — A + A ± A zu für sich seyenden werden, wie sich gegenseitig ausschließen? Denn das Erste oder das seyn Könnende (—° A), solang es bloß dieses ist, solang es die reine Potenz bleibt, die es ist, so lang ist es von dem Zweiten oder von dem, was nicht seyn kann (+ A), nicht unterschieden, und ebenso sind beide, das, was seyn, und das, was nicht seyn kann, von dem seyn und nicht seyn Könnenden (± A), und umgekehrt ist dieses von ihnen nicht ausgeschlossen; eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende geht, d. h. wenn es sich ins Seyn erhebt. Denn es ist wieder klar, daß, so wie der Grund der Einheit (von — A + A ± A) nur in — A liegt, ebenso der Grund der Zertrennung nur in eben diesem liegen kann. Ist nun das Subjekt nur in seinem — A (Selbst-nicht-seyn) Grund der Einheit, so wird es nur in seinem Selbst-seyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit seyn können. Wohlzumerken, wir sagen nicht: das — A

Digitized by Google

erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: wenn eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine solche gedacht werden. Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als für sich Seyendes setzen, und die Frage ist, wie dieß seyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz seiner selbst, sondern eben des Existirenden sey, aber seiner Natur nach doch ebensowohl dieses (Potenz seiner selbst) seyn, vom unendlichen Seyn sich abwenden kann, um für sich selbst Seyendes zu seyn; in welchem Betracht dieses Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als *Ανάγκη*, sich darstellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufhebbar in dem Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt — vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch erweise.

Die Einheit wird also nur differenziirt, um zu ihr als wirklich existirender zu gelangen.

Wie jenes Ursubjekt, das in der Idee das nicht seyend, aber nicht das als nicht seyend, als — A, gesetzte und existirende — A ist, und eben darum herausgehen, seine Potenz verlassen muß, um in das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als — A, als nicht seyend, als Subjekt Gesetzte und demnach Seyende zu seyn, und wie dieses, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation ist, drei Momente hat, 1) das Moment seines Seyns in der Einheit, 2) das Moment seines Ausgangs aus derselben, 3) das Moment seiner Wiederkehr in die Einheit, so kann man auch von der Einheit selbst, der Idee sagen, daß sie die zuerst oder im ersten Gedanken nur unausgesprochene, gleichsam lautlose, bloß wesentliche Einheit ist, sich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgesprochenen, ausdrücklichen

Digitized by Google

Einheit zu werden. Und eben dieſe Bewegung oder dieſer durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß iſt es nun auch, den wir zunächſt darzuſtellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen iſt, das Seyn für ſich genommen hat, ſo iſt es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das weſentlich Seyende zu ſeyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es iſt das primum Existens, nicht in dem Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner früheſten Darſtellung die Materie primum Existens nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchſte Exiſtirende ſey, ſondern daß es das erſte aus der Idee herausgetretene Seyn, τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον, wobei das griechiſche Wort, von dem unſtreitig das lateiniſche existo herkommt, zugleicht ausdrückt, daß es das außer ſich geſetzte, von ſich ſelbſt gekommene Seyende iſt, das Seyende, das ſich (ſeine Potenz) verloren hat, daher das blind Seyende. Es iſt aber nicht nur das erſte, es iſt zugleich, vorerſt wenigſtens, das ausſchließlich Seyende, denn es verſagt dem nicht ſeyn Könnenden, der Potentia non existendi (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es verſagt dieſem das Seyn. Und da eben dieſes ausſchließlich Seyende einſt das Ganze war — nämlich es war Subjekt des Ganzen, es war einerſeits das Tragende, andererſeits eben darum die Macht des Ganzen — weil alſo das, was jetzt das von ſich Gekommene und als ſolches zugleich das alles andere Ausſchließende iſt, weil dieſes nicht das Ganze oder alles, d. h. das Subjekt von allem, war, ſo wird es dieſe Stellung nicht ſofort vergeſſen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausſchließliches Subjekt bleiben, ſich in der abſoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerſpricht aber das über dem Ganzen waltende Geſetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürſichſeyn geſtattet, welches nicht will, daß eines ausſchließlich ſey, ſondern nur daß das Ganze ſey. Einerſeits alſo kann das, was jetzt das ausſchließlich Seyende iſt, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, wo es

Digitized by Google

(als Subjekt von allem) ſtatt alles (instar omnium) war, andererſeits iſt es als das ausſchließlich Seyende im Widerſpruch mit der höheren Potenz, die wir, weil ſie in der Indifferenz das Seyende war, mit + A bezeichneten (inwiefern ſie die Potenz der nächſt höheren Ordnung iſt, die erſt aus dem Seyn geſetzte, welche alſo nicht unmittelbar das nicht Seyende und alſo noch weniger unmittelbar das Seynkönnende iſt, wie die erſte, werden wir ſie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das ſeyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausſchließlich Seyende iſt nicht mehr das ſeyn Könnende, es iſt das ſich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) — einerſeits alſo kann das jetzt ausſchließlich Seyende nicht zurück in ſeine frühere Potenz, andererſeits iſt es im Widerſpruch mit + A, welches, nachdem — A (das früher bloß ſeyn Könnende) ſein Anrecht an das Seyn (gleichſam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu ſeyn, ſondern mit dem Entſtandenen nun wenigſtens gleiches Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entſtandenen Seyn negirt, ſelbſt als nicht ſeyend geſetzt iſt, wirken muß, um ſich in das wiederherzuſtellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie ſchon geſagt, das Seyn ausſchließlich an ſich geriſſen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, ± A, iſt alſo ſo weit ganz von dem Seyn ausgeſchloſſen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das ſeyn Könnende zu ſeyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine Möglichkeit zu ſeyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verſtattet, dieſer Antheil an dem Seyn könnte ihm nur ſo weit zukommen, als ihm zugelaſſen wäre, B wieder in — A umzuwenden, B ſeinerſeits wieder zu negiren; aber zunächſt iſt es von B ganz und abſolut ausgeſchloſſen, das ihm gar keinen Zugang verſtattet.

Das Erſte alſo, was zu geſchehen hätte, wäre, daß das ausſchließlich Seyende dem + A überhaupt Zugang, wenigſtens als ſeyn Könnendem, verſtattet.

Zu dem Ende aber müßte es ſelbſt auf die Stellung verzichten,

Digitized by Google

die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die Stelle des Seynkönnenden oder Subjekts, an der es sich noch behauptet, aufgeben, um sie dem + A einzuräumen, es selbst müßte gegen + A vielmehr Objekt (ihm gegenständlich) werden, sich ihm als Materie seiner Verwirklichung unterordnen, sich gegen + A materialisiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorstellung von körperlichen Eigenschaften verbunden werden darf, so wie diese ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen ist; denn in sich bleibt das, was gegen + A auf seine Innerlichkeit verzichtet, in sich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen + A macht es sich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenstand der Ueberwindung durch + A; es macht sich hiermit der ausgeschlossenen Potentia non existendi nur erst zugänglich, überwindlich; aber es ist noch keineswegs überwunden, es ist in sich noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere passiv und in der Vereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphysische Begriff der Materie ist darum vielleicht der, schwierigste, weil die Materie etwas Wirkliches, also Actus seyn, muß und doch gegen das, was aus ihr werden soll, sich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Aristoteles gethan, unter die Principien gesetzt werden; sie ist selbst erst etwas Gewordenes, sie ist das erste Wirkliche, das sich aber selbst wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabsetzt. Die Materie kann nicht ursprünglich, wie bei Aristoteles, sie kann selbst nur schon in Folge eines Werdens gesetzt seyn. Die letzte Absicht des Werdens, welches wir darstellen, ist, daß das seyend Gewordene, das ursprünglich Subjekt war, wieder zu A, zum wahren Subjekt werde, denn als B ist es das falsche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt seyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es sich erst zum Objekt machen, sich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben ist es potentia veri subjecti, und hat insofern überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, sondern eines Seyenden, das Actus und doch als solches Potenz ist. Denn dieser Widerspruch liegt in dem Wesen dessen, was wir Materie nennen.

Digitized by Google

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, ſo erſcheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des vorwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Exiſtenz, indem, was in dieſem das Subjekt iſt, — A, zum Objekt, was Objekt iſt (+ A), zum Subjekt wird. Dieſer Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Reſultat des Vorgangs iſt das umgekehrte Eine — Unum versum, alſo Univerſum. Aber auch dieſer Vorgang darf nun nicht ſo unbedingt oder abſolut, als wir ihn bisher dargeſtellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert iſt: das ausſchließlich Seyende = B ſoll ſich gegen das Höhere zur Materie anlaſſen. Aber dieſes B hat unſtreitig auch ſein Recht, alſo nicht unbedingt wird es ſich zu unterwerfen gezwungen ſeyn. Es gilt nur die Wiederherſtellung der Idee, aber dieſe verlangt nicht eine extenſive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig iſt, und wenn ſie auch nur in einem Punkt realiſirt iſt, ſo läßt ſie ſich, was außer dieſem Punkt iſt, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als Baſis ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter dieſe Baſis, je mehr ſie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derſelben auszuſchließen, deſto entſchiedener erſcheint ſie in ihrer Einzigkeit als die doch alle dieſe Möglichkeiten ſich unterwirft und unterordnet. Wenn alſo auch im Ganzen ausgeſprochen iſt, daß B ſich gegen das Höhere paſſiv mache, ſo iſt nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weiſe ſich materialiſire, jenes Princip (B) muß auch ſeinen Willen, ſeine Freiheit haben. (Es iſt dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß ſie ausſchließlich ſey, d. h. ſie läßt als möglich auch zu, worin ſie nicht, wovon ſie ausgeſchloſſen iſt). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt ſetzen, ſetzen müſſen wir vielmehr, daß eine Theilung zwiſchen den beiden Principien, zwiſchen denen das Seyn ſtreitig iſt, ſtattfinde, daß ſie in dieſes Seyn gleichſam ſich theilen, damit jedem ſein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchſte Geſetz alles Seyns, ſich auch hier bewähre, daß alſo in der geſammten Sphäre des Seyns alle Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinſten, immateriellſten B, dem

Digitized by Google

als ſolches zu bleiben geſtattet iſt, bis zu dem materialiſirteſten, ganz unterworfenen, ſich völlig hingebenden angetroffen werde. — Die Materialiſirung des B iſt Bedingung des folgenden Proceſſes. Aber warum ſollte es nicht Weſen geben, die auf früheren Stufen ſtehen blieben? B muß allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätsloſe, wüſte und leere Seyn herrſchen, wenn von dieſem zu concretem, mit Eigenſchaften ausgeſtattetem körperlichem Seyn, von dieſem zu organiſchem, von dem bloß organiſchen zu frei ſich bewegendem (in dem das urſprünglich Seynkönnende ſchon ſeiner Herſtellung ſich nähert), von dieſem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menſchen — fortgegangen werden ſoll; aber ſo naiv es von einer früheren Menſchheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Univerſum, daß auch die zahlloſen unſerer kleinen Erde ſo fernen, von ihr ſo unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menſchen erſchaffen ſeyen, nicht weniger naiv iſt es, wenn eine ſpätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet iſt, vorausſetzt, daß es überall in dieſem wie auf unſerer Erde ausſehe, überall menſchenähnliche Weſen verbreitet und letzter Zweck ſeyn ſollen . . .

Wir nehmen alſo an, daß die beiden Principien in die Herrſchaft ſich theilen, ſich, ſo zu ſagen, darüber vergleichen, auf die Weiſe nämlich, daß das im Allgemeinen zur Unterordnung, zum ὑποκείμενον der höheren Potenz beſtimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verſtattet werde, zum Theil ſelbſtändig, unberührt von der entgegengeſetzten Potenz für ſich zu ſeyn, anderntheils ſich eben dieſer Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erſte Wirkung der höheren Potenz würde ſich daher eben nur auf dieſe Theilung beſchränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (ſo nennen wir das zur Unterordnung beſtimmte Princip), ſondern eine bloße Quantitirung, gleichſam ein Zerbrechen deſſelben geſetzt ſeyn; das eine im verbalen Sinn Exiſtirende, welches das ausſchließlich Seyende war, würde aufhören das Seyende zu ſeyn, und in eine Reihe von Seyenden — ein Syſtem von unendlichen Exiſtenzen — ſich ausſchließen, deren Unterſchiede nur von

Digitized by Google

dem verſchiedenen Maß abhingen, in welchem dieſes Princip der höheren Potenz ſich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß ſich denken, daß das bis jetzt ausſchließlich oder allein ſeyende Subjekt, daß B zuerſt noch alle dieſe Exiſtenzen als ununterſchieden in ſich habe, da es noch immer ſich als Einheit zu behaupten ſucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichſam dem Turger, zu widerſtehen, ſich als das Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Exiſtirenden an ſeine Stelle treten zu laſſen. Bemerken Sie wohl, um über dem Einzelnen den Zuſammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, ſie ſelbſt bleibt noch abgeſchieden vom Seyn, außer demſelben, um ſich erſt in der Folge einen Theil an demſelben zu geben; alles, was ſie bis jetzt vermag, iſt, das ausſchließlich Seyende in ſeiner Ausſchließlichkeit zu brechen. Dazu, zum Aufgeben ſeiner Ausſchließlichkeit, alſo daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieſer gedrängt. In dieſem Drang entſteht — aber vorerſt noch bloß potentiell — jene Unendlichkeit verſchiedener Subjekte, die nämlich alle ein verſchiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich ſind. Es muß dann wieder als ein ſpäterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausſchließlich ſeyende Subjekt) dieſe Ausſchließung wirklich aufgibt, alſo jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin ſie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, ſie in Freiheit gegen ſich und gegen einander ſetzt, womit zugleich es ſelbſt (das ſie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher inſofern war, als es darauf beſtanden, Subjekt, abſolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilaſſung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt ſelbſt, in dem ſie als bloße Möglichkeiten waren, — auch dieſes wird aus der Enge entkommen, in der es ſich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; dieſe Weite und Freiheit iſt der Raum, der (es iſt aber weſentlich dieß zu denken) von dem ſich entſchließenden Subjekt ſchon zum voraus erſehen war als die Auskunft für ſich ſelbſt, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte — unbeengt von dem

Digitized by Google

anderen — für sich, d. h. in seinem Ort (denn auch dieser war vorausersehen), zur wirklichen Existenz komme. — In der That der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im Begriff war, außer dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der Existenz (in diesem Sinne), des Daseyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach, verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die sich dem Durchmesser und selbst dem Stoff nach völlig gleich sind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B ist, uns nie vorstellen, daß wir zwei Kugeln gesetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen gesetzte Kugel. Der Raum ist etwas ganz außer dem Begriff Liegendes (insofern hatte Kant ganz Recht, die Vorstellung des Raums für eine auf bloßer Anschauung beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorstellung des Raums nicht auf Anschauung, sondern auf einem Begriff, so wäre es dem Geometer ganz unmöglich, sich zwei verschiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z. B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreise, vorzustellen; denn sein Begriff von dem einen Punkte ist mit dem von dem andern völlig einerlei, sie können lediglich der Existenz nach differiren. Diese Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß sie in verschiedenen Räumen sind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreisen, zwei gleichen Kugeln hat der Verstand nicht das mindeste innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterscheiden könnte, er denkt bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verschiedenheit besteht bloß darin, daß wir sie uns in zwei verschiedenen Oertern des Raums vorstellen. Aber diese Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu bestimmen, was rechts oder links liegt, ist durchaus nicht Sache des Verstandes, und beruht auf unmittelbarer sinnlicher Vorstellung, d. h. auf Anschauung. Also es ist

Digitized by Google

mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die sonderbar genug in allen früheren Doktrinen, selbst in den von der Scholastik sich herschreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, ist durch Kant in die erste Linie vorgerückt, so daß seitdem keine Philosophie von Bedeutung seyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufschluß zu geben vermag. Man muß jedoch gestehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unsere Erklärung des Raums muß von der Kantischen durch den allgemeinen Charakter verschieden seyn, der die rein aprioriſche Philosophie von einer solchen unterscheidet, die ihre Gegenstände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir dessen Objektivität behaupten, so seine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt ist, den Raum für etwas bloß empirisch Gegebenes gelten zu lassen, er ist ihm vielmehr eine aprioriſche Form aller äußeren Anschauung. Der Raum, sagt er, ist kein empirischer Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d. h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verschiedene Empfindungen auf Gegenstände als außer- und nebeneinander seyende beziehe, daß ich dieß *kann*, daß mir dieß möglich, muß die Vorstellung des Raums in meinem Geiste schon vorhanden seyn. Kant schließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d. h. daß sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein aprioriſches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist

Digitized by Google

äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung sey, die allen äußeren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, aber man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dieß ist nur so weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenstand, z. B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir ja sehr wohl die Gesammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d. h. als etwas, dem sie nicht ein Seyn voraussetzen, und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, daß dieses ganze äußere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. Ich kann also den Raum nur darum mir nicht als nicht existirend denken, weil ich noch immer Gegenstände übrig behalte, deren aprioriſche Möglichkeit der Raum ist. Ich kann mir aber wohl alle Gegenstände dieser Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es ist also nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein discursiver, kein durch Generalisation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der also durch die Combination des Gemeinschaftlichen in einer gewissen Zahl von particulären Vorstellungen gebildet wäre. Denn diese Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten sie seyn? Doch wohl nur Vorstellungen dieses oder jenes bestimmten Raums. Aber wenn man von verschiedenen Räumen spricht, so versteht man darunter nichts anderes als Theile eines und desselben Raums. Weit entfernt, die Vorstellung des Raums aus der Vereinigung aller dieser Theile bilden zu können, haben wir die Vorstellung dieser Theile nur, weil wir die Vorstellung des einigen Raumes haben. Diese Theile sind Einschränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum setzen, die aber

Digitized by Google

nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zuſammenzuſetzen, da ſie dieſen vielmehr ſelbſt vorausſetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer iſt, ſchon darum iſt unmöglich, daß die Vorſtellung deſſelben ein allgemeiner Begriff ſey. (Wär' er nicht ſo gar abſtrakt, wir würden ſagen: er iſt ein Individuum). Er iſt Anſchauung, Anſchauung a priori, die allen weiteren Beſtimmungen, z. B. eben Eintheilungen oder Beſchränkungen des Raums, zu Grunde liegt. — Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen ſelbſt ſey und bloß als Form an unſerer Anſchauung hafte, wiewohl dieſe Frage, welches Verhältniß der Raum in unſerer Erkenntniß hat, erſt in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, ſagt Kant, der Raum iſt eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant ſelbſt der Materie entgegenſetzt, iſt er nur eine unendliche Möglichkeit. Er iſt aber dieſe unendliche Möglichkeit nicht ſo, wie ſie jeder allgemeine Begriff iſt. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt exiſtiren, ſondern die zu irgend einer Zeit exiſtiren werden, ja ſogar die nie exiſtiren werden. Aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er dieſe unendliche Menge in ſich ſelbſt enthielte. Der Raum iſt aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erſt angewendet würde, ſich in ihnen nur wiederholte, ſondern er enthält wirklich alle dieſe Räume; alle dieſe Räume ſind nur in dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum iſt daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, ſondern eine unendliche Möglichkeit, die exiſtirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Beſtimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich anſchauen, aber wir müſſen ihn als unendlich denken — als unendlich nicht durch eine endloſe Zuſammenſetzung von Theilen, ſondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieſes offenbar Unendliche des Raums in unſerer Vorſtellung auch nicht mit dem bloßen Unbeſtimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauſchen, wie es Carteſius gewollt hat, um

Digitized by Google

ſich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbeſtimmte Größe iſt eine ſolche, der wir keine Grenzen anweiſen, nicht daß ſie wirklich keine ſolche hätte, oder weil es uns widerſprechend wäre zu denken, daß ſie ſolche hätte. Eine unendliche Größe aber iſt die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widerſprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieſer Art iſt die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorſtellung iſt. Alſo auch daraus, daß der Raum in unſerer Vorſtellung unendlich iſt, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm entnommen oder abſtrahirt ſeyn kann, daß er dieſen vielmehr vorauszudenken iſt.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß ſubjektive Vorſtellung wäre, zu Grunde liegt, iſt Folgendes. Der Raum für ſich ſelbſt iſt etwas ſo Paſſives, Todtes, abſolut Subjektloſes, Unreelles, und zugleich etwas ſo Aprioriſches, ſo wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erſt Abſtrahirbares, daß er nicht etwas für ſich Subſiſtirendes ſeyn kann, daß er in einem Subjekt ſeyn muß. Newton hat ſich wahrſcheinlich dadurch verleiten laſſen, in einem Zuſatz zu ſeiner Optik zu ſagen: der Raum ſey das Senſorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit ſelbſt werde. Senſorium, ſagt Newton, iſt der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Subſtanz gegenwärtig iſt, um die ſinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Weſen überall gegenwärtig iſt, das in dem unendlichen Raum als in ſeinem Senſorium auf die innigſte und vollkommenſte Weiſe die Dinge ſelbſt ſieht, unterſcheidet und begreift, da es ſie ganz und unmittelbar gegenwärtig in ſich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Subſtanz in ihrem kleinen Senſorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beſchränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm dieſe Aeußerung Newtons nebſt einigen anderen zum

Digitized by Google

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgesetzt wurde. Dieser Briefwechsel gehört zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (er steht ursprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet sich jetzt auch in den neuesten Ausgaben von Leibnizens philosophischen Werken). Es ist leicht zu denken, daß sich diese Vorstellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, sowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der Bestimmung, daß es außer dem Gedanken sey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für dieses Seyn sich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beispiel eines nach Leibniz gekommenen deutschen Philosophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rücksicht genommen. Christian August Crusius in seiner Metaphysik, oder wie er diese gleich auf dem Titel erklärt, in seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, unterscheidet, wenn es gehörig verstanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche sich aus dem bloßen Wesen der Dinge erkennen lassen, d. h. für welche es nicht nöthig ist ihre Existenz vorauszusetzen, und diejenigen, welche erst Folgen der Existenz sind, die Existenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge dessen es auch außerhalb des Gedankens irgendwo und zu irgend einer Zeit gefunden werde, d. h. er setzt nebst der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Existenz vor ihm in der Wolffischen Schule definirt wurde), wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheide. Was wir als existirend anerkennen sollen, müsse uns als irgendwo befindlich erscheinen. Er beruft sich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige — die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich sey etwas als existirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu sagen,

Digitized by Google

daß es sey und doch nirgends sey. — Nirgendssein und Nichtsein ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. — Den Raum erklärt er insofern als ein Abstraktum der Existenz. Da ihm aber seine Erklärung der Existenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, so kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abstraktum der göttlichen Existenz zu erklären, freilich nicht sagen, daß Gott irgendwo, aber daß er allenthalben sey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d. h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, sondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu seyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geschieht, von Gott sagen muß, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, so ist es doch unbegreiflich, wie ein Metaphysiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Existenz Gottes nothwendigen Umstand (so drückt der Mann sich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinstimmende Tradition der Metaphysik und der Theologie zu betrachten, so ist es dieß, daß in Gott die Existenz auch das Wesen, der Raum aber soll die Form der Existenz seyn, inwiefern sie als etwas von dem Wesen Unterschiedenes gedacht wird. — In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Existenz ist in Ansehung Gottes nicht etwas von dem Wesen Verschiedenes, sondern selbst das Wesen; er ist, wie die Franzosen sagen Celui qui Est; dieß ist sein Begriff. Dieß ist nicht ein Nebenumstand oder überhaupt ein Umstand wie bei andern Dingen, sondern die Sache, das Wesen selbst; Gott existirt, aber nicht per existentiam, wie andere Dinge existiren, so daß diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern er ist gar nichts anderes als der Existirende. [1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran diese historischen Erwähnungen sich anknüpfen: der Raum ist etwas so Passives, **so absolut Subjektloses, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt**

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

Digitized by Google

in ihm ist, und doch ist er, wie nicht abzuweisen. Wie läßt sich dieser Widerspruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorstellung an dem menschlichen Subjekt haftet — zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erste Voraussetzung aller Existenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen Sie diese Voraussetzung, wie Sie wollen), daß wir dieses dennoch nicht umhin können als seyend anzusehen, — dieses würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntnissen, ja in meinem eignen Bewußtseyn hervorzubringen. Wie sollte ich mich selbst darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken muß, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich Sie von mir erblicke, und die Räume, welche Sie einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie ich in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngespinste würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigste wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geistiger Wesen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philosophie etwas Neues ist, und philosophische Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geister angesehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, sondern im Gegentheil als überlegener Verstand angesehen wird, sich so weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands, auftrat, noch selbst nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erschlaffung, wie Kant erschien, in solchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menschenverstand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unsrige, läßt man sich solche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine

Digitized by Google

ſolche, die ſich nur dadurch zu helfen weiß, daß ſie hinwegſchafft, was erklärt werden ſollte.

Sehen wir alſo jenen Widerſpruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er ſelbſt kann nicht ſeyn, weil kein Subjekt in ihm iſt — und doch iſt er (wir können nicht anders, wir müſſen ſo urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm iſt, ſo iſt er doch vielleicht das Geſpenſt, das Phantasma eines Subjekts (ſchon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentis zu nennen — es iſt dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein geiſtreicher Mann oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er ſelbſt noch nicht deutlich erkennt, von der er ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben kann). Vielleicht — denn ſo müſſen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meiſter geworden ſind — vielleicht iſt er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, ſich gleichſam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben Raum, zu geben, einer Vielheit, die ſtatt ſeiner in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre alſo weder Gott noch der Menſch dieſes Subjekt, das wir dem Raum wenigſtens vorausſetzen müſſen, ſondern jenes Princip, das, obwohl beſtändig ins Objektive heraus- und umgekehrt, nicht aufhört in ſich Subjekt zu ſeyn. Denn jener Aufſchluß, durch den es überhaupt zu einer geſonderten Vielheit von Exiſtenzen, zu einem Daſeyn im Raume kommt, iſt nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geſchehener und dann nicht wieder geſchehender — er iſt ſelbſt als ein ewiger, d. h. immerwährender, und ſo dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, ſondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine ſich wiederholende Negation des Einen abſoluten Subjekts Geſetztes zu denken, durch welche Negationen des ausſchließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einſchließende Raum wird, gleichſam als leere Stelle deſſelben, dieſe abſolute Subjektloſigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geſchehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in ſeiner Ausſchließlichkeit nicht mehr beſtehen kann, iſt darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an ſeiner Statt die verſchiedenen voneinander unabhängigen

Digitized by Google

Exiſtenzen ſetzt, die es in ſich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu dieſem ihnen Raum Geben) gebracht werden — das abſolute Subjekt gibt ihnen Statt, d. h. Raum, dieſer Raum iſt die aprioriſche Bedingung ihrer Exiſtenz, es muß aber zu dieſem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, ſie wieder zurückzunehmen, zeigt ſich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichſam als Zuckung, ſich kund gibt, in der das abſolute Subjekt, um einen ſüddeutſchen Ausdruck zu gebrauchen, nur ſich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, ſeine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geſchieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit geſetzt iſt, doch weniger ihr unterworfen als ſie gewältigend. Wie die Exſpiration des als Eines und als ausſchließlich ſich aufgebenden Subjektes den Raum, ſo ſetzt die Attraktion, die ſich als Verſuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zuſammen die unabläſſige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es geſetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich inſofern von der Attraktion unterſcheide) gebunden iſt, indem es aus ſeinem Ort gehoben wird, aber dieſe mittelſt der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es ſich zum Meiſter der Zeit, und hat, anſtatt, wie die ſpäteren einzelnen Weſen, der Zeit unterthan zu ſeyn, vielmehr dieſe ſich unterworfen, wie es der unabläſſige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weiſe, ſondern lebendig, durch die Bewegung ſelbſt, die nicht eine fortſchreitende, ſondern eine in ſich ſelbſt zurücklaufende iſt, ſeinen Ort behauptet. Ich ſagte eben: die Attraktion laſſe ſich als einen Verſuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verſchiedenen, voneinander unabhängigen Exiſtenzen. Wir können uns auch ſo ausdrücken: In jedem jener geſonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an ſeine Statt geſetzt hat, in die es ſich gleichſam zerbrochen hat, wird es noch ſeiner Einheit ſich erinnern. Dieſe Erinnerung iſt eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil ſie nur Erinnerung iſt, nicht zum Effekt kommt.

Digitized by Google

Denn vermöge der Attraktion, d. h., wenn dieſe wirklich zum Effekt käme, würde alles wieder in die Einheit zuſammengehen, alle Unterſchiede wieder aufgehoben werden.

Es ſtellt ſich hiemit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das urſprüngliche Princip B ſich der höheren Potenz zum Grund macht, zur Materie, in der ſie ſich verwirkliche, daß durch dieſe Katabole der erſte Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieſer Moment überhaupt der Moment der erſten Entſtehung des Welt-, des ſideriſchen Syſtems iſt. Denn dieſes kann in ſeiner Entſtehung eben bloß als erſter Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht ſelbſt als Natur betrachtet werden. Die Entſtehung des Weltſyſtems kann bloß als Phänomen der erſten Unterwerfung, des erſten zum *ὑποκείμενον*-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung deſſelben betrachtet werden. Natur entſteht erſt, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigſtens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur iſt nur, wo ſchon ein Mittleres zwiſchen A und B entſteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung iſt B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelaſſen, ſich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm ſteht, ſich zu betheiligen, es hat ſich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht — obnoxium se ei reddidit —, aber noch hat es keine Wirkung deſſelben auf ſein Inneres erfahren. Die Richtigkeit dieſer Beſchränkung muß ſich jedem ſchon dadurch erweiſen, daß es unmöglich iſt, das Weltſyſtem unter irgend eine jener Kategorien zu ſubſumiren, unter welche wir die wirklichen Naturweſen zu bringen gewohnt ſind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder ſagen, er ſey unorganiſch, noch er ſey organiſch, das Organiſche und das Unorganiſche iſt nur etwas von ihm, er iſt Träger von beidem, aber was er nun als dieſer Träger iſt, wiſſen wir nicht: offenbar aber weder das eine noch das andere, ſondern über beidem. Wir können nicht ſagen: er iſt Thier, nicht: er iſt Pflanze oder Stein, denn dieß alles ſind nur Beſtimmungen von Dingen, die ſich an und

Digitized by Google

auf ihm finden, aber von denen er selbst nicht erreicht wird. Dieß alles ist später als das Gestirn selbst. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne nach ihrem Wesen, nach dem eigentlichen Astralen in ihnen (nach dem Gestirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), sie nach dem Gestirne, das in ihnen ist, Werke der Natur in demselben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieses macht uns also aufmerksam, daß zwischen dem Moment der noch ausschließlich auf Subjektivität Anspruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulassenden Potenz, und zwischen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erst concretes Seyn entsteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der ersten und der zweiten Potenz zusammengewachsen ist und darum concretes heißt, daß zwischen diesen noch ein Moment in der Mitte ist. Dieses Moment kann kein anderes seyn als das der ersten Entstehung des Weltsystems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturschöpfung als in einer steten, stufenweisen Verinnerlichung uns denken, Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz ist ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es diesem doch überhaupt erst Gegenstand, erst überhaupt unterworfen seyn. Die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortschreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber sofort zerstört ist, wenn irgend ein Moment übersprungen ist. Das Phänomen jener ersten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erst überhaupt sich hingibt, gegen dieses also auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, ist die Entstehung des Weltsystems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterschieden. Die Schwere ist in der That nichts anderes als das Moment der Materialisirung selbst; dagegen in der Attraktion zeigt sich das äußerlich materialisirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere sich nur in der beständigen Vernichtung dieser Subjektivität, in dem beständigen wiederobjektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweist,

Digitized by Google

so sind Attraktion und Schwere Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar ist, wie es für die mathematische Construktion ohnedieß einerlei ist, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der sonst sogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der sonst sogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es ist also ein nicht vorübergehender, sondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur ist, zu Grund gelegt, zum Grund herabgesetzt wird. In dem Widerspruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung bestimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d. h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine. Es ist ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Siderischen ein anderer Geist waltet als in den gewöhnlichen Naturwesen. Unterscheidet man doch selbst in der Menschenwelt, wo sich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Astrales zu walten scheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man sagt wohl von einem solchen Menschen, er stehe unter seinem Gestirn, oder, er werde von seinem Gestirn getrieben. Aber dieses Gestirn ist eben das starke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menschen wieder aufgerichtete, sich selbst zurückgegebene, wieder in seinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Astrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meisten gewaltig wollenden Naturen Fatalisten seyen, aber ihr Wille eben ist ihr Fatum, was sie in ihrer Bahn mit derselben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von seinem Gestirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des absoluten Subjekts, gleichsam als bloßes Scheinbild

Digitized by Google

oder Gespenst desselben, getretene absolute Subjektlosigkeit definirt haben. Daraus ergibt sich unmittelbar a) die Eine Hauptbestimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Existenz gleichgültig zu seyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Existirens ist, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieser Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit ist, ist er b) so wenig ein allgemeiner Begriff als jenes ursprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit ist, sondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und *insofern* Individuum, als Individuum zu nennen ist, was nicht mehr als einmal existiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er seit Aristoteles gestanden hatte, unter dessen Kategorien sich neben dem quando auch das ubi findet; freilich ist dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Aristoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebst der absoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unserer genetischen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität desselben in Bezug auf alles, was in ihm ist. Was nur im Raume ist, erscheint nicht als ein Unmittelbares und Ursprüngliches, sondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum ist ihm erst gegeben. Das bisher absolute Subjekt, indem es sich als solches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum ist diese Negation, dieses nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das *im* Raum Seyende nicht hätte seyn können. Insofern ist der Raum selbst unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr ist, die Möglichkeit, die nicht mehr für sich selbst, sondern nur für anderes Möglichkeit und *daher* gegen alles Wirkliche gleichgültig ist, der Raum ist nicht die einfache, er ist die als solche gesetzte, dadurch paralysirte Möglichkeit, die nur auf diese Weise zur Grundlage jener besonderen oder eigenthümlichen Wissenschaft wird, die einerseits der Philosophie, inwiefern sie eine Vernunftwissenschaft ist, verwandt, andererseits total von ihr verschieden ist. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

Digitized by Google

reine Raum iſt. Worin ſich Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft und Geometrie gleich ſind, iſt eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben [1].

Der Raum iſt nicht gegen irgend etwas anderes, er iſt in ſich ſelbſt abſolut äußerlich, d. h. abſolut ſubjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche iſt bei ihm auf keine Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil iſt wieder theilbar, d. h. bloßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, iſt nichts wirklich Exiſtirendes, auch ſind ſie weit entfernt dieß zu denken, ſie nehmen behufs ihrer Conſtruktion den Punkt nur als untheilbare Größe an, und müſſen es thun, weil ſonſt bei Theilung einer Linie die dadurch entſtehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich ſeyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums ſpricht ſich nur ſeine abſolute Objektivität oder unendliche Subjektloſigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die erſten Weſen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber dieſe Weſen haben zwei Seiten, ſie laſſen ſich betrachten, einmal ſofern ſie in ſich ſind, und dann ſofern ſie gegen die höhere Macht ſich als Materie verhalten. Als Materie ſind ſie im Raum (wenn ſie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen — Materie iſt eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum ſofort nicht körperlich) — als Materie ſind ſie im Raum (jene Weſen), und in der Hinſicht, daß

[1] Nur groſſe Unwiſſenheit konnte ein Geſchrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geſchrieen, waren, ohne es ſelbſt zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verſtorbenen Philoſophen, — der freilich in anderer Hinſicht unſterblich iſt, indem es mit einer Philoſophie ſeiner Art ſich verhält, wie nach Platen mit Gottſcheds Perrücke, von welcher nämlich Platen ſagt, daß ſie noch immer vorhanden ſey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieſer Philoſoph oder philoſophiſche Schriftſteller forderte zu ſeiner Zeit den transſcendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich ſeine Schreibfeder, dieſe beſtimmte Feder, mit der er eben ſchrieb, und dieſen geiſtreichen Gedanken zu Papier brachte.

Digitized by Google

sie außereinander (im Raum) sind, sind sie nicht mehr Subjekte, als Subjekte sind sie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falsch ist sie als eine Wirkung der Materie anzusehen; auch wenn sie der Materie proportional erscheint, ist es falsch zu sagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der materiellen Körper ist. Denn die Erde z. B. ist so viel Materie als sie Subjekt, denn sie ist nur so weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden ist, aber nicht als Materie ist sie Subjekt, nicht *als* Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Astralen in ihr, das Astrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als solcher, so müßte in jedem Körper etwas Astrales seyn. Der Körper aber ist *nur* schwer und kann nur fallen, während der sogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d. h. seinen Ort sucht, sondern umläuft, d. h. seinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, sondern die Zeit in ihm ist. Wenn aber im Weltsystem die Verschiedenheit der Wesen bestimmt ist durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte sich gegen die höhere Potenz subjektlos machen, sich entselbsten und als Materie hingeben, so werden diejenigen, welche noch am meisten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigsten im Raume, d. h. am wenigsten außereinander und nur relativ gegen die andern im Raum befindlichen als im Raum seyende erscheinen, an sich aber überräumlich seyn. Nach Herschels Beobachtungen der sogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen sich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterscheiden lassen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meist zugleich sternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerspruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu lösen ist, und wenn, wie ich sogleich zeigen werde, diese Ausgleichung vielleicht eine noch speciellere Ansicht als die früher vorgetragene zuläßt, so ist nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein bestimmteres Resultat gewähren.

Nehmen wir an, das Seyn, das ursprünglich nur bei B ist (B hat es für sich genommen), das Seyn werde auf solche Weise zwischen

Digitized by Google

dieſem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abwärtsgehenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte ſtehen, die, am wenigſten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigſten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche ſich am meiſten materialiſirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, alſo auch der Grund oder das Subſtrat zur völligen Hinausführung des Proceſſes gegeben ſey, der ſich jene vielmehr, in ſich ſelbſt beharrend, verſagen. Denn, wie ich ſchon bemerkt, es iſt durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menſchen kommt, der auch allerdings ſein letztes Ziel nur im Menſchen hat, dieſen Proceß in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor ſich gehen muß. Dieß iſt eine beſchränkte Vorſtellung. Wenn manche es gleichſam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menſchen ſeyn ſollen, ſo will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langſamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächſte Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erſt bis zum Menſchen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Univerſums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unſere Erde — was ſage ich, die Erde? das ganze Sonnenſyſtem zu einem unbemerklichen Punkt zuſammenſchwindet, und dennoch wird von dieſem kleinſten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geſchloſſen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweiſe unermeßliche Ganze gelten müſſe, ein Schluß, den man bei gleichem Abſtand ſonſt nirgends gelten laſſen würde. Zu gutem Glück iſt in neuerer Zeit jene triſte und todte Einförmigkeit des Weltſyſtems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelſterne [1]... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Univerſum entſteht, gemäß außerdem jener durch-

[1] Vgl. Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, 2. Abth., Bd. I, S. 495. D. H.

Digitized by Google

gängigen Ironie, nach welcher die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten werden, und so auch das Innerste eigentlich bestimmt ist das Aeußerste, das Aeußerste dagegen das Innerste zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meisten unterworfen erscheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerste Widerstandspunkt des B überwunden seyn, woraus denn von selbst die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausschließlichem Wohnplatz des Menschen zugeschrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerstands überall nur einer seyn kann. Einen Widerstand aber wären wir berechtigt, ja sogar genöthigt in einem selbständig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es sich einem höheren unterordne. — Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltsystem nur durch einen großen Auf- oder Entschluß entstehen. Nähmen wir diese Vorstellung an, so würde von den äußersten, aber eben darum aus dem Innersten stammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerstand überwunden worden, durch jene der höheren Potenz ursprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innersten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterschied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum setzende Thätigkeit im Raum selbst nur als das Licht erscheinen kann — ich sage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht sey die höhere Potenz, sondern nur, es sey die Erscheinung derselben, wie sie im Raum allein möglich ist; das Licht erfüllt nicht, er beschreibt nur den Raum, so wie es das Element ist, durch welches allein ursprünglich unterscheidende Erkenntniß vermittelt, welches erst das außereinander-Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun diese Ansicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herschel nur noch eine fast widerstandlose, dem Unkörperlichen sich nähernde ätherische Materie erkennen will, besonders bestätigen werden, dieß muß freilich dahingestellt bleiben. Denn jene Erfahrungen sind zu unbestimmt und unsicher, als daß sich Großes darauf bauen ließe. Die Philosophie kann hier nur Möglichkeiten aufstellen. Doch reichen diese wenigstens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewisse

Digitized by Google

Wahrheiten, selbst zum Theil gegen die Philosophie, inwiefern sie dem Menschen eine universelle Bedeutung gibt, geltend gemacht werden, selbst nur aus einer ganz beschränkten Ansicht herkommen und nichts weniger als entscheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenständen nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelassen, stehet obenan unstreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieser Frage einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellt die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume nach begrenzt, und: die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis einander gegenüber, und sucht zu zeigen, daß Satz und Gegensatz, beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden.

Die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, diesen Satz beweist Kant so: Man nehme das Gegentheil an, so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun ist es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbestimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeschlossen ist, anzuschauen, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. h. durch eine successive Synthesis seiner Theile, construirt zu haben. Wir schauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten ist. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die successive Synthesis der Theile, die Totalität eines solchen Quanti — (dieses Quantum als Ganzes) — nicht anders als durch die vollendete Synthesis seiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken,

Digitized by Google

müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. (mit diesem einfachen Uebergang springt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzustellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden; d. h. also die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit — eigentlich wird also nur bewiesen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt wir nie zu einem Abschluß unserer Synthesis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre — bei ihm aber lautet die Conclusio so: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben angesehen werden kann, demnach ist die Welt der Ausdehnung im Raum noch nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. Auf ganz ähnliche Weise könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. s. w., welche nie ganz $= 1$ seyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müsse, wo die Reihe $= 1$ werde, weil sonst eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Synthesis der Theile von 1 zu gelangen. Denn so wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darstellung einer Reihe entsteht, die unmöglich ist, ebensowenig entsteht uns die Idee der Welt durch eine successive Zusammensetzung aus ihren Theilen, sie ist vielmehr das, was wir allen Theilen voraussetzen. In der That ist schwer begreiflich, wie Kant bei solcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweise von einer Antinomie der Vernunft sprechen konnte.

Der Beweis des Gegensatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und ist in Ansehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogisch, d. h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, sagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

Digitized by Google

Raum, der nicht begrenzt iſt und das einzige ſie Begrenzende wäre. Der Raum aber iſt kein wirklicher Gegenſtand, ſondern die bloße Form der äußern Erſcheinungen. Der Raum kann alſo für ſich allein nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände iſt. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums — alſo durch Dinge wird wohl der Raum beſtimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts für ſich Beſtehendes, Wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum durch Erſcheinungen, Erſcheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, ſie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenſtand iſt. Alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Anſehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieſes Beweiſes beruht alſo darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, iſt ein abſolutes Ganzes, außer welchem kein Gegenſtand, und mithin kein Correlatum für ſie anzutreffen iſt (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d. h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein abſolutes Ganzes in dem angegebenen Sinne ſey), iſt eine bloße, durch nichts bewieſene Vorausſetzung. Es möchte daher dieſer ganze angebliche Widerſtreit nicht auf einem Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern mehr auf einer unvollſtändigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einſicht in dieſen Inhalt die Antinomie von ſelbſt auflöſen.

Fragen wir aber nun, wie Kant dieſen vermeinten Widerſpruch auflöſe, ſo findet ſich am Ende ſeiner Expoſition deſſelben ein Kapitel mit der Ueberſchrift: Der transſcendentale Idealismus als der Schlüſſel zur Auflöſung der kosmologiſchen Dialektik. „Wir haben, ſagt er ſodann zur weiteren Erklärung, wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit

angeſchaut wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erſcheinungen, d. h. bloße Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen oder auch als Reihen von Veränderungen außer unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealismus. Der Realiſt in transſcendentaler (metaphyſiſcher) Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge und daher bloße Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt. — Kant will ſeinen transſcendentalen Idealismus von einem andern unterſchieden wiſſen, den er den empiriſchen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrſcheinlich eine für ſich beſtehende Wirklichkeit deſſelben) annehme, aber das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in demſelben leugne oder wenigſtens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches Syſtem Kant mit dieſem empiriſchen Idealismus im Auge hat; auf den Leibniziſchen wenigſtens paßt ſeine Beſchreibung nicht — „unſer transſcendentaler Idealismus, ſagt er, erlaubt es dagegen, daß die Gegenſtände ebenſo, wie ſie im Raum angeſchaut werden, auch wirklich ſeyen. Denn da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenſtände in demſelben es gar keine empiriſchen Vorſtellungen geben würde, ſo können und müſſen wir in ihm ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen", d. h., wie ſich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müſſen annehmen, daß wir ſie wirklich im Raum vorſtellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Weſen außer uns wirklich vorſtellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem „als wirklich annehmen" nicht mehr auf ſich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant ſagt: „Jener Raum ſelbſt aber und zugleich mit ihm alle Erſcheinungen ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht außer unſerem Gemüth exiſtiren . . . Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſie ſind nur in unſerer Erfahrung gegeben und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals

Digitized by Google

wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können . . . Sie sind alsdann *wirklich*, wenn sie mit einem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich, setzt er hinzu, ob sie gleich darum nicht an sich, d. h. außer diesem Fortschritt meiner Erfahrung (also überhaupt *außer* meiner Erfahrung), wirklich sind". — Ich kann mich hier nicht darauf einlassen zu zeigen, wie Kant dieser kategorischen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen zu retten sucht, die uns zwar gänzlich unbekannt sey, und die wir nicht als objektiv anschauen können, denn als nicht sinnliche (Kant wagt nicht zu sagen übersinnliche) Ursache kann sie weder im Raum noch in der Zeit vorgestellt werden, die bloß Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen sind. Ebensowenig will ich mich darauf einlassen, wie Kant zu rechtfertigen sucht, daß wir dieser intelligiblen Ursache der Erscheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transscendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er sagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberstellen können, wie er also zu rechtfertigen sucht, daß wir diesem transscendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zuschreiben, d. h. diese in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächst angeht, ist nur, wie er vermöge dieses transscendentalen Idealismus die sogenannte Antinomie der Vernunft auflösen will. „Es scheinet doch, sagt er, *nichts* klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt ist dem Raum nach begrenzt, der andere: sie ist dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von diesen Recht haben müsse. Das Unglück aber ist, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, niemals auszumitteln ist, auf welcher Seite das Recht sey" [1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu schlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander so schön widerlegen können

[1] Das Citat ist hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartensteinsche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

Digitized by Google

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner ſeinen Satz beweiſen, ſondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da ſie alſo jeder den andern ſo ſchön widerlegen, ſo käme es darauf an, ſie zu überführen, daß ſie um nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorſpiegele, wo keine anzutreffen ſey. Kant nimmt nun nach dieſer in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflöſung, um dieſer näher zu kommen, noch eine logiſche Expoſition zu Hülfe, die ſich auf ſeine Unterſcheidung zwiſchen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. „Sage ich: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich ſage hier bloß: ſie iſt nicht unendlich, ohne darum zu ſagen: ſie iſt endlich), ſo iſt der letzte Satz das contradiktoriſche Gegentheil des erſten, und iſt der erſte falſch, ſo muß der andere wahr ſeyn. Damit iſt aber nicht behauptet, die Welt ſey endlich, ich ſage nur, ſie iſt nicht unendlich. Dieß (nicht unendlich) könnte ich auch ſagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, daß ſie gar nicht exiſtire. Denn was nicht exiſtirt, iſt auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich iſt. Sage ich aber: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, ſo könnten beide Sätze falſch ſeyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgeſonderte Exiſtenz überhaupt aufheben konnte, ſondern ich ſetze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Beſtimmung (die Beſtimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt iſt endlich) ebenſowohl falſch ſeyn als das erſte (ſie iſt unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, als ein überhaupt außer meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre . . . Wenn man die zwei Sätze: die Welt iſt der Ausdehnung nach unendlich, und: ſie iſt ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt ein Ding an ſich ſey, denn ſie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regreſſus, z. B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, welche nichts als ein transſcendentaler Schein iſt, hinweg (daß nämlich

Digitized by Google

die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorstellungen sey) nehme ich dieß hinweg, so verwandelt sich der contradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, denn weil die Welt gar nicht an sich (nicht unabhängig von dem Regressus in meinen Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur ein Regressus meiner Vorstellungen, der nie vollendet ist. So ist sie also niemals ganz gegeben. Die Welt ist kein unbedingtes Ganzes, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe — nicht mit unendlicher, weil der Regressus nie vollendet ist, nicht mit endlicher, weil er ins Unendliche möglich ist. Auf diese Weise würden also beide Theile beschämt abziehen, indem sie sähen, daß sie eigentlich um nichts gestritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir diese Kantische Auflösung annehmen, weil wir uns zu seinem transscendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als solche — ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transscendentales Objekt, oder wie es sonst genannt wird, Ding an sich — außer unsern Vorstellungen gar nicht existire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerstreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieser schon darum keine Antinomie der Vernunft seyn kann, weil nicht in demselben Sinne, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, sie deren Endlichkeit fordert — zu einem Widerstreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich sein Gegentheil) in demselben Sinn behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beschränkt materiellen Vorstellung des Universums. Die Frage ist dabei bloß, wie weit sich die Materie erstrecke. Aber diese im Grunde bloß empirische Frage ist in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Universums völlig gleichgültig. Denn sie mag sich so weit erstrecken als sie will, über alle von uns anzugebende Grenze, so wird sie damit nie unendlich, weil sie auch in der weitesten Erstreckung nie die ihr a priori zum voraus gesetzte Schranke überwältigen kann, und ihre

Digitized by Google

angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit beſteht, unendlich zu werden, gerade ſo wie in der ſchon angeführten Reihe $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. ſ. f. ins Unendliche, wie dieſe Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d. h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde ſie nur durch Hinauskommen über 1, das ſie vielmehr ſelbſt nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird ſie dadurch nicht endlich — in ſich ſelbſt nämlich iſt ſie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre eigne Unendlichkeit iſt nicht aufgehoben, weil das, wodurch ſie begrenzt iſt, in einer höhern und ganz verſchiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Univerſum abſolut endlich, ſie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich ſey; das Univerſum beſteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Univerſum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und ſinnlich anzuſchauenden das intelligible nennen, dieſes nur mit dem Verſtande zu erkennende Univerſum iſt erſt das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt iſt — ja zu dem intelligiblen Univerſum gehört ebenſowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entſtehung des Weltſyſtems eine Funktion anzuweiſen. Die Grenze des materiellen Univerſum iſt nicht jenſeits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, ſie iſt überall, ſie iſt nicht eine relative, an einen gewiſſen Punkt des unendlichen Raumes geſetzte, ſie iſt eine abſolute Grenze. Und was von dem materiellen Univerſum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein ſo nennen, der, in welchem ſich die Körper befinden und die Sterne bewegen, iſt nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den ſinnlichen Raum nennen, über den der abſolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in ſich unendlich zu ſeyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verſchiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen

Digitized by Google

das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung ſich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufſchluß iſt es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für ſeine Theſis und Antitheſis — für beide nur apagogiſche Beweiſe finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeſchloſſene behauptet, als Theſis, den entgegengeſetzten, welcher eine grenzenloſe Ausdehnung annimmt, als Antitheſis aufſtellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, verſteht) in Grenzen eingeſchloſſen iſt, dafür bedarf es einer poſitiven Urſache, einer Urſache, die außer ihr ſelbſt liegt, in ihr ſelbſt iſt kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieſer poſitiven Urſache fehlt, ſo kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung ſeines Gegentheils begründet werden, und auch dieſes (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Urſache der Endlichkeit geſchehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas ganz Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos ſeyn, weil die Zeit zu einer vollſtändigen Syntheſis nicht zureichen würde, wobei Kant ſtillſchweigend ſchon vorausſetzt, was erſt nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unſerer Vorſtellung beſtehe und als Ganzes nur in einer von uns zuſammengebrachten vollendeten Syntheſis exiſtiren könnte. Bei der Antitheſis iſt es aber ganz deutlich, daß eben nur die poſitive Urſache einer Begrenzung nicht anzugeben iſt, denn weder läßt ſich der Raum für ſich ſo begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören deſſelben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums iſt das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes alſo zugleich Grenze eines nächſt anliegenden Raumes, alſo iſt eine abſolute Grenze unmöglich, die Vorſtellung jedes begrenzten Raums ſetzt die Vorſtellung des ganzen Raums voraus, der Raum iſt nothwendig unendlich); alſo weder der Raum ſelbſt kann

Digitized by Google

begrenzt seyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, also kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt seyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze seyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein absolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen ist. Aber schon damit in dieser materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, sondern gegenseitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgesonderte Wesen, wie die sogenannten Weltkörper) entstehe, schon dazu ist unter den Elementen des Weltsystems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Forderndem) ohne ein Grenze Setzendes kann das Weltsystem nicht entstehen, und nicht in demselben Sinne, wie ich mich ausdrückte, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derselben — denn jene Unendlichkeit heißt nur, daß in der Materie selbst keine Ursache der Begrenzung liege, — und wenn sie eine Begrenzung derselben fordert, so will sie eine außer ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier ist also durchaus kein Widerspruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt sey (nämlich für sich selbst), und in der, daß sie begrenzt sey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht selbst zur Materie gehörige Ursache. — Wenn das in der Materie Seyende nicht seyn kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuschließen, so ist es ja schon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeschlossene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, so wird das Ausschließende selbst nicht bestehen können ohne eine Ausgleichung. Es ist nur, so zu sagen, sein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu seyn). Die Ausschließung kann daher keine absolute seyn; nothwendig, wenn auch erst nach der Hand, wird jenes Erste das Ausgeschlossene zulassen zum Seyn. Schon vermöge einer solchen Theilung aber werden im Universum zwei Aeußerste

Digitized by Google

gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausschließung, also auch die höchste Spannung, mit dieser der lebendigste, tiefgreifendste Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausschließenden Kraft fällt, also auch der Gegensatz mit der höheren Potenz verschwindet. Und wenn von den beiden Principien seiner Natur nach jedes nur auf sich bestehen kann, das eine auf seiner Ausschließlichkeit, das andere auf der Negation dieser Ausschließlichkeit, so wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes — gleichsam als Schiedsrichter — nothwendig seyn, dem beide sich unterwerfen, und das als das Seynsollende, seines endlichen Seyns Gewisse keine Eile hat sich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, sondern mehr als Endursache (causa finalis), nicht mit Bewußtseyn, aber seiner Natur nach das Zweckmäßigste bewirkt und hervorbringt, so daß wir auch im Weltbau schon nicht ein bloßes Spiel blinder mechanischer oder dynamischer Kräfte, sondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt sind. Es ist dieß der metaphysische Standpunkt, aus dem wir die Genesis des Weltsystems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche sich mit Willen und Absicht auf einen andern tieferen stellen. Dasselbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines Vergleichs betrachten, mögen diese als das Resultat eines Gleichgewichts rein mechanisch oder statisch wirkender Kräfte ansehen, zu dem es schon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Diese Ansicht ist nicht unwahr, sie ist die äußere, exoterische, jene die innere, esoterische Ansicht. Wir verwerfen jenen Standpunkt nicht, dessen Berechtigung darin liegt, daß das, was an sich Subjekt oder Princip ist, relativ als bloße Materie sich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch diese Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst versetzt, und die Er (Kant selbst) anders nicht aufzulösen wußte, als indem er die von unsern Vorstellungen unabhäng'ge Existenz der Welt aufhob, wenn für diese die befriedigende Auflösung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Universums und ebenso eines

den bloß ſinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt alſo auf unſerer Lehre von den Principien beruht, ſo haben wir neue Urſache auf dieſe zurückzugehen, um zu ſehen, ob ſie auch ſtark genug ſind, das Gewicht ſolcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, ſondern abſolut aprioriſchen Wiſſenſchaft vorausgeſetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die abſolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft iſt und von ſelbſt das ſeyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das nicht ſeyn Könnende, ſo wie das ſeyn und nicht ſeyn Könnende in ſich ſchließt, und wenn nun die abſolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, ſo kann das leitende Princip einer Vernunftwiſſenſchaft kein anderes ſeyn, als eben dieſe Indifferenz in allem und durch alles hindurch feſtzuhalten, d. h. ſie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wiſſenſchaft ſoll verwirklicht, als wirklich dargeſtellt werden. Lediglich aus dieſer Indifferenz, welche mit ſich bringt, daß allen in ihr eingeſchloſſenen Potenzen gleicherweiſe genügt werde, aus dieſer Indifferenz haben wir auch das Univerſum zu begreifen geſucht; was wir Gerechtigkeit und das höchſte Geſetz des Weltalls genannt haben, iſt nichts anderes als eben dieſe Indifferenz, und gerade das Weltſyſtem iſt der erſte und reinſte Ausdruck derſelben Indifferenz, und eben darum iſt alſo auch das Weltſyſtem der erſte und reinſte Abdruck der Vernunft, wie er ſpäterhin nicht mehr gefunden wird, ſo ſehr, daß z. B. ſelbſt jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Geſetz, welches nicht zwiſchen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen Entfernungen, ſondern zwiſchen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweiſt, daß auch dieſes, für welches Hegel in ſeiner Diſſertation de orbitis Planetarum noch ein empiriſches Datum zu Hülfe genommen hatte (ſpäter hat auch er dieſes fallen laſſen), daß, ſage ich, auch dieſes Geſetz als ein reines Vernunftgeſetz ſich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantiſchen ſogenannten kosmologiſchen Antinomien nur die auf den Raum

Digitized by Google

ſich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenſo auch die in Bezug auf die Zeit, in Anſehung welcher ja der Theſis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antitheſe, die Behauptung, daß ſie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenſo ſtreng entgegenſteht. Ich antworte auf dieſe Frage, indem ich zunächſt eine andere aufwerfe, nämlich dieſe, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit *hat*, ſo wie der entgegengeſetzte? Hat er *den* Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine *weſentliche*, demnach wirklich aprioriſche Beſtimmung der Welt iſt, oder: ſoll mit der Theſis als einem Factum ausgeſprochen ſeyn, daß die Welt einen Anfang *gehabt* hat, mit der Antitheſis, daß ſie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar abſichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier iſt von etwas die Rede, was einmal ſtattgehabt *hat*, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In dieſem Fall iſt aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede iſt, den niemand beſtreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte verſteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede iſt. Die Welt iſt ihrer Natur nach anfänglich, weil ſie nicht anders ſeyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d. h. vom nicht-Seyn zum Seyn. Es iſt ihre Natur, anfänglich zu ſeyn. Hier iſt alſo nicht die Frage, ob ſie irgend *einmal* angefangen habe, ſondern ſie iſt ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen iſt, iſt nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr iſt, ſondern ein Anfang, der immer Anfang iſt, weil er durch die Natur der Welt geſetzt iſt. *Dieſe* Anfänglichkeit hat keinen Widerſpruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Weſen, ihrer Natur nach anfanglos iſt, denn ſelbſt Spinoza behauptet dieß nicht, ſondern er ſagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Subſtanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgeſehen von der göttlichen Natur ſind ſie auch ihm nicht ſeyend und nur als Folge der

göttlichen Natur ſeyend. **Was aber an ſich nicht ſeyend iſt, iſt ſeiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich ſeyn, auch wenn es von unendlicher Zeit** her exiſtirte, und umgekehrt iſt es in dieſem Sinn nicht darum anfänglich, weil es in einer beſtimmten Zeit angefangen hat zu exiſtiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich ſeyn. Die Welt iſt immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d. h. die Zeit iſt gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in dieſem Sinn behauptet, hat daher keinen Widerſpruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt iſt nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, ſondern ſie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, ſo geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in dieſem wird alles nur ſo betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entſteht[1]. Jene andere Philoſophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den abſolut freien Actus eines vor ihr ſchon Exiſtirenden entſtehen läßt, dieſe muß behaupten, nicht ſowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger Ausdruck, es könnte auch bloß die weſentliche Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen hat, und dieſer Behauptung erſt würde der von Kant als Antitheſe aufgeſtellte Satz widerſprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf Zeit) iſt die Theſis bei Kant Behauptung einer Grenze, d. h. eines Anfangs, die Antitheſis behauptet, daß keine Grenze, kein Anfang der Zeit ſey, und Kant führt auch hier für beide Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antitheſis aber beweist er ganz ebenſo, wie er ſie in Bezug auf den Raum bewieſen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter ſeyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt ſeyn kann, ſo kann eben dieſelbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltsloſe Zeit begrenzt ſeyn. Aber

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 306. D. H.

Digitized by Google

dieſer Beweis beruht, wie aus ihm ſelbſt erhellt, ganz ſo, wie der gegen die Endlichkeit dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwiſſen einer poſitiven Urſache der Begrenzung. Denn ſo wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir ſie ſelbſt und ebenſo den ſich auf ſie beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Univerſum und eines intelligiblen Raums) denken, ſo könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn die Zeit, welche die Zeit dieſer Welt iſt, wieder nur als Glied einer über dieſe Welt hinausgehenden abſoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und ſuchen uns erſt des Punkts wieder zu verſichern, von welchem aus ſie weiter zu führen iſt.

Dieſer Punkt iſt nun aber der, wo das zuvor ausſchließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A ſeyn wollte, ſich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, ſich daher wirklich hingibt, vorerſt wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) iſt. Indeß nur relativ gegen dieſes Höhere nach außen iſt es Materie, in ſich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es iſt das, was nur den Grund zu demſelben hergibt, indem es ſich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus ſich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein ewiger, d. h. immerwährender, immer wieder geſchehender iſt dieſer Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltſyſtems, welches nichts anderes iſt als die fortdauernde, immerwährende καταβολὴ τοῦ κόσμου, die zu dem nachfolgenden Werden ſich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Univerſum zu thun, ſondern wir ſetzen einen ſpeciellen Punkt deſſelben, an welchen ſich der Proceß anknüpft, deſſen Möglichkeit damit gegeben iſt, daß B noch immer, auch als Materie betrachtet, ausſchließendes Seyn iſt, aber dennoch dem Höheren zu einer möglichen Verwirklichung ſtattgegeben hat. (Wir können ſagen: es iſt actu noch ausſchließend, aber potentiâ nicht mehr, ſondern ſchon in der Bereitſchaft, der höheren Potenz an

Digitized by Google

dem Seyn Theil zu geben. **Dieſe höhere Potenz iſt nun aber nichts anderes als die durch das erſte Exiſtirende (primum Existens) ausgeſchloſſene Potentia non existendi, die ſich alſo nicht verwirklichen** kann, als indem ſie jenes erſte in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem ſchönen platoniſchen Ausdruck gleichſam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. Als ein Bereden kann dieſe Wirkung angeſehen werden, weil nicht anzunehmen iſt, daß das widerſtrebende Princip auf einmal und gleichſam in Einem Zug überwunden werde. Zwiſchen dem Punkt des äußerſten Widerſtands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d. h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieſer Momente wird nun aber ein beſtimmtes zur Exiſtenz Kommendes, alſo ein Exiſtirendes, dieſer Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Exiſtirendem entſprechen. In jedem dieſer Exiſtirenden wird das Princip, welches behufs dieſer Ueberwindung ſich zur Materie, d. h. völlig ſelbſtlos, zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenſtand der Ueberwindung und Umwendung geworden iſt, dieſes B wird in jedem der Exiſtirenden wieder bis zu einem gewiſſen Punkte in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, alſo auf eine gewiſſe Weiſe ſich ſelbſt Beſitzendes, Selbſtändiges — dem ſeyn- und nicht ſeyn-Könnenden Genähertes ſeyn; denn was ihm in ſeiner Selbſtaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieſes Seyn ſich ſelbſt faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entſtandene iſt alſo ein Selbſtändiges, zu der Exiſtenz iſt die von ihr zu unterſcheidende und auch in den älteren Philoſophien wohl unterſchiedene Subſiſtenz hinzugekommen, von der die Ariſtoteliker ſagen, ſie ſey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Weſen ſo weit vollendet oder ſich ſelbſt gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu ſeiner Exiſtenz bedarf. Die Exiſtenz wird nämlich inſofern noch von dem für-ſich-Seyn oder der Subſiſtenz unterſchieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Exiſtenz zuzugeſtehen, während ihnen das für-ſich-Seyn fehlt, indem ſie ein anderes vorausſetzen, von dem ſie

Digitized by Google

getragen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Subſtanz heißt. Was an dieſer Ableitung auffallen könnte, iſt eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige ſey, wodurch erſt Selbſtändigkeit, für-ſich-Seyn geſetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formell zu verſtehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts ſelbſtändig heißen kann, was nicht auch nicht ſeyn kann. Denn die Freiheit beſteht nicht im ſeyn Können (wenigſtens iſt dieſe Freiheit eine trügeriſche), ſondern im nicht ſeyn Können. Der Geiſt iſt nur darum Geiſt, d. h. Freiheit, zu ſeyn, weil er nicht nothwendig ſich äußert, ſondern ebenſowohl auch ſich nicht äußern kann. Das bloß Seyende — und dazu, dieß zu ſeyn, werden die ſogenannten Weltkörper beſtändig determinirt — das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, iſt das ſchlechterdings Haltungsloſe. Darum iſt die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entriſſen wird, ſo daß er nicht ohne ſie ſeinen Ort behauptet. Die Potenz — das nicht Seyn — und damit die Selbſtändigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieſer Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgeſetzt wird, exiſtirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, ſondern es exiſtirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichſam Zuſammengewachſenes, Concretes. Mit dieſem, das ein Selbſtändiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, inſofern ein von B ebenſo wie von der A an ihm ſetzenden Urſache Unabhängiges iſt, mit dieſem iſt ein völlig Neues, zuvor nicht Geweſenes geſetzt, das nun berechtigt iſt, ſich als für ſich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere ſich abſchließt und jedem Fremden das Eindringen in ſich verwehrt. Erſt mit dieſer inneren Doppelheit, wo zwei Weſen, ein materielles und ein immaterielles, gleichſam verwachſen ſind, entſteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es ſich ſelbſt behauptet, demnach als ein ſich ſelbſt Beſitzendes, ſeiner ſelbſt Mächtiges erſcheint

und sich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigens selbst auch Stufen zuläßt und demnach keine absolute Eigenschaft ist, die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um sich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zusammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie ist, die man sich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz ist kein Zusammenhangen der bloßen Theile, in ihr drückt sich jenes innere Verwachsenseyn zweier Wesen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerrissen- oder Zertrenntwerden des zwischen beiden stehenden körperlichen Wesens verhindert ist. Die Naturphilosophie hat zuerst die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als selbständig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen gesetzt sind, welche die verschiedenen Körper voneinander unterscheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegensätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwischen den beiden Gegensätzen genommen wäre, sondern in eben dieser Beweglichkeit erweist es sich als das seyn und nicht seyn Könnende, zwischen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Substanz ist weder B noch A allein, sondern das Mittlere zwischen beiden, das zwischen beiden Balancirte, und es ist auch nicht so zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, sondern es ist ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebensowohl das eine als das andere seyn kann. Nicht A noch B ist das Körperliche, sondern das beide Zusammenhaltende. Jene sind — jedes für sich — noch reine Principien oder Potenzen, und stellen sich auch als solche dar. Im Magnet unterscheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußersten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengesetzten Pole, d. h. da Nord- und

Digitized by Google

Südpol in der Berührung ſich neutraliſiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, ſo war es ein ganz wiſſenſchaftlicher Ausdruck, wenn man ſie als + und —, poſitiv und negativ einander entgegenſetzte. Nun iſt aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengeſetzten Potenzen erſcheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder — M., ſondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken Sie ſich eine magnetiſche Linie und in dieſer zwiſchen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, ſo iſt unter dieſen der dem Nordpol am nächſten liegende c gegen dieſen Südpol, und könnten Sie den Magnet genau an dieſer Stelle zerbrechen, ſo würde er als Südpol ſtehen bleiben. Aber dieſer ſelbe Punkt c, der ſich gegen den Nordpol und gegen jeden dieſem noch näher als er ſelbſt liegenden als Südpol verhält, iſt gegen jeden ihm folgenden, zunächſt alſo gegen b Nordpol, dieſer Südpol. Dagegen eben dieſer Punkt b, der gegen c Südpol, iſt gegen a, und alſo noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol; Jeder Punkt der Linie iſt alſo Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z. B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwiſchen a und c verhält ſich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete ſich nachweiſen läßt, daß jeder Punkt des Magnets +, — und indifferent zugleich iſt, läßt ſich auch für den elektriſchen Proceß inſofern darlegen, als kein Körper ſchlechthin + oder — elektriſch iſt, ſondern beides ſeyn kann. Es iſt bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z. B. ſich nicht berühren, d. h. ſcheinbar zu Einem Körper werden, ohne in ſich gegenſeitig und zwar entgegengeſetzte Elektricität zu ſetzen. Es gibt zwar jetzt ſolche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d. h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemiſche Vermittlung entſtehenden, eine bloß chemiſch vermittelte ſetzen möchten. Aber Voltas Verſuche, welche jene erweiſen, ſind unwiderlegt, und überhaupt ſchon aus allgemeinen Gründen iſt nicht glaublich, daß zwei verſchiedenartige Körper ſich berühren können, ohne in ſich gegenſeitig Veränderungen

Digitized by Google

zu ſetzen. Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle iſt, daß ſie in ſich gegenſeitig Elektricität und zwar entgegengeſetzte ſetzen, ſo daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, beide zuſammen einen Magnet vorſtellen. Der Phyſiker Ritter meinte, dieſen Satz der Naturphiloſophie unmittelbar im Experiment darſtellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink beſtehende Nadel bewege ſich nach den Polen. So ging es nicht, der Verſuch beſtätigte ſich keinem andern Phyſiker. Dennoch aber — nach der Oerſtedſchen Entdeckung — fand ſich, daß eine ſolche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüſſigkeit, auf der ſie ſchwimmend erhalten werden, eine wirkſame galvaniſche Kette bilden, daß in dieſem Fall eine ſolche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, iſt, daß daſſelbe Metall, was mit einem beſtimmten anderen + elektriſch erſcheint, in Contakt mit einem andern negativ erſcheint, und umgekehrt; es läßt ſich alſo überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige ſteht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengeſetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern poſitiv-elektriſch wird. Geſetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Anſehung der Eigenſchaften, welche die elektriſche Function eines Körpers beſtimmen, noch über das bis jetzt am meiſten negative hinausläge, ſo würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativſte nun + werden, ſo wie jedes in dieſer Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zuſammengebracht wird, als ein poſitives oder negatives erſcheinen wird. Nun ſind aber die Körper in den elektriſchen Erſcheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in dieſen Erſcheinungen allein eine Rolle ſpielten, wie die annehmen, welche alle Erſcheinungen aus einer elektriſchen, von den Körpern verſchiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorſtellung, iſt eine beſondere elektriſche Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr ſpricht ſich in der + und — Elektricität, wozu ſich z. B. ein Metall im Conflikt mit einem

Digitized by Google

andern bestimmt, dessen eignes inneres Leben aus. Franklin hat schon gesagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern sey so unerschöpflich, daß man denken müsse, die Körper selbst seyen nichts als Elektricität. Und so ist es auch. Der Körper ist an sich weder + noch —, sondern das Mittlere von beiden, das beides seyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern bestimmt wird, und insoweit ist er das eigentlich Seyende, das Substantielle. Diese Indifferenz, dieses seyn und nicht seyn Können — freilich der tiefsten Stufe — drückt sich sogar noch in den chemischen Verhältnissen aus, da dieselbe Substanz, welche sich gegen gewisse andere als basisch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es ist bekannt, daß der chemische Gegensatz von Basis und Säure selbst wieder auf den elektrischen zurückkehrt, jene der +, diese der — Elektricität entspricht.

Der Körper, der sich selbst festhält — so sich selbst hat — und seine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, ist wirkliches Subjekt-Objekt, also Subjekt und Objekt, aber — denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterscheidung — der Körper an sich, als Wesen, als eigentliche Substanz, als die Einheit selbst ist etwas Immaterielles; materiell genommen ist er nur die Erscheinung dieser Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entspricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft, aus beiden hat er, wie man zu sagen pflegt, die Materie construirt, unter welcher er schon das Raumerfüllende versteht. In unserer Entwicklung ist dieß anders. Die Materie ist uns zuerst und zunächst bloß relativ, gegen ein Höheres Materie, in sich selbst aber Princip, das im Raum ist, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d. h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum ist, ohne ihn zu erfüllen. Dieses Princip ist zugleich als das außer-sich-Seyende, seiner selbst nicht Mächtige, aber als ein ursprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in sich selbst Fähiges bestimmt. Stufenweise in sich selbst zurückgeführt, d. h. sich selbst wieder gegeben, ist es nun selbst ein Doppeltes, + und — in sich selbst geworden, dessen Erscheinung dann erst das den Raum erfüllende Körperliche ist. Kant kennt bloß die

Materie als Produkt; aber wie sind ihm Attraktiv- und Repulsivkraft ursprünglich zusammengehalten, was sie doch seyn müssen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zusammen (was ein anderer Mangel der Kantischen sogenannten Construktion ist), daß er den Gegensatz nur als Gegensatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber setzt immer schon ein Ding voraus, so kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulsivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z. B. dem starren Körper wohl eine Cohäsionskraft beilegen, aber er hat diese nur, weil er eben cohärent ist, aber sein Cohärentseyn wird nicht dadurch erklärt. Auf diesem Standpunkt ist denn auch nur äußerlich mechanisches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. „Wäre, sagt Kant, die Repulsivkraft allein, so würde sie die Materie ins Unendliche ausdehnen, so daß sie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, so würde sie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum also wieder nicht erfüllt seyn". Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist also ein bloß äußerliches gegenseitiges Einschränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des außer-sich-Seyenden in sich selbst, die übrigens nur durch eine selbst außer der Materie zu denkende Ursache (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich. Er gesteht selbst, daß vermöge seiner Construktion die specifische Differenz und namentlich auch die Cohäsion, wenigstens die starrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäsion nichts zu sagen, als sie sey die Anziehung, inwiefern sie bloß (d. h. ausschließlich) in der Berührung wirke. Demnach scheint er sich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzustellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zusammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, so wird man diese entweder als ins

Digitized by Google

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohärenz vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erst die eigentliche Cohäsion anzutreffen wäre, als das, wodurch ihre weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber ist eben, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) überhaupt als hinlänglich für Cohäsion ansieht. Allein mit der Berührung ist nicht mehr als bloße Adhäsion, diese aber ist von Cohäsion toto genere verschieden. Bei der bloßen Adhäsion bleiben die aneinander hängenden Theile noch immer getrennte Existenzen, Cohäsion aber ist nicht bloße Contiguität, sondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Existenz für sich hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als gesetzt ist, wie wenn aus zwei Wassertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwischen Theilen eines und desselben Körpers einmal wirkliche Trennung gesetzt (ein starrer Körper z. B. zersprengt oder zerrissen ist), da ist keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend sie wieder zu einem Ganzen zu machen. Soll ein solches wieder entstehen, so ist dieß nur möglich, indem sie einem neuen Werden unterworfen, was z. B. geschieht, wenn die getrennten und in diesem Zustand bloß sich berühren könnenden in flüssigen Zustand versetzt, geschmolzen werden, so daß die Cohäsion von neuem, de novo entsteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner ältesten naturphilosophischen Schriften, den Ideen zu einer Philosophie der Natur) bloße Contiguität zwischen getrennten Theilen, denke man sie noch so groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Gesetz der Attraktion an als das bekannte, daß sie im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung zu- und abnimmt — bloße Anziehung zwischen getrennten Theilen wäre immer nur scheinbare Cohäsion; denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorstellen. Mithin ist in dieser Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d. h. es ist keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäsion, wenn sie nicht scheinbar seyn soll, darf nicht zwischen getrennten Körpern wirkend

Digitized by Google

angenommen werden, sie ist eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in seinem Wesen gedacht, ist nicht Materie, dieß ist er nur der vom Wesen absehenden Betrachtungsweise. Das Wesen des Körpers ist Geist, nur auf der tiefsten Stufe. Mag man Materie und Geist einander entgegensetzen, Körper und Geist ist kein Gegensatz. Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt *sich selbst* bestimmender. Fragt man, was ist dieß für ein Körper, so wird richtig antworten, wer sagt: er ist der in dieser und keiner andern Gestalt sich krystallisirender. Was ist nun aber dieses sich seine Gestalt selbst Bestimmende, die Gestalt im Werden, also auch noch vor dem Werden Besitzende, was ist es anders als ein *überhaupt*, wenn auch mit Nothwendigkeit, sich selbst Bestimmendes? Nicht alle Körper sind krystallinische, es gibt außerdem flüssige und gasförmig expandirte, unter den festen Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erscheinungen der Krystalle oder in dem Widerstand, den der Körper dem mechanischen Zerbrechen oder Zerreißen entgegensetzt, auch in den chemischen Verhältnissen zeigt sich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein sich selbst Festhaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben ist, sich selbst Wiederherstellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemischen Auflösungen hat zu einer Wiederherstellung der Atomistik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da sie vielmehr nur ein Beweis der unzerstörbaren, geistigen Individualität in dem einmal specifisch Bestimmten ist.

Zu den lehrreichsten Versuchen der neueren Naturwissenschaft gehört besonders einer, in welchem man es gleichsam mit Händen greift, wie wenig in dem sogenannten Palpablen, von dem sich insbesondere keine Atomistik losreißen kann, das eigentliche *Wesen* des Körperlichen zu finden ist. Es ist begreiflich, wenn man diesen Versuch oder diese Versuche in Schatten zu stellen versucht hat, von manchen Seiten gern

[1] Band II, S. 244. D. H.

Digitized by Google

der Vergeſſenheit übergeben hätte. Um ſo mehr mache ich mir gewiſſermaßen zur Pflicht ſie hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder iſt der mächtigſte und kühnſte Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von dieſen Verſuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich ſie in Gemeinſchaft mit dem von Berlin nach München gekommenen Chemiker Gehlen, einem der wahrheitsliebendſten Männer, die ich gekannt habe, und deſſen Andenken darum bei allen, die ihm näher geſtanden, noch in hoher Achtung ſteht — in Gemeinſchaft mit dieſem alſo habe ich mich ſelbſt von der Wahrheit jener Verſuche überzeugt. Denken Sie ſich eine Voltaſche Säule und mit dem Zink-, alſo + Pol derſelben ein Gefäß mit ſchwefelſaurer Barytauflöſung verbunden, von welcher ein Bogen nach dem — oder Silberpol geht, ſo wird kurze Zeit, ja ſogleich nachdem die Säule in Wirkung geweſen, der Baryt an dieſem entgegengeſetzten Pole zum Vorſchein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben ſcheinen, indem ſie an dieſem zum Vorſchein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem ſie unterwegs auf keinen der ihr dargebotenen Stoffe, ſey es auch einer von denen, mit welchen ſie ſich ſonſt heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z. B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, ſo wird dieſe von der Säure, die man ſich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem dieſe an dem + Pol angekommen, fängt ſie an dieſe Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengeſetzten Richtung von der, in welcher ſie ſcheinbar gekommen iſt, zum offenbaren Beweis, daß ſie erſt an jenem Pol wieder frei geworden iſt und nun wieder ihrer ſpecifiſchen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwiſchenzuſtand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weiſe begeiſtet war, daß ſie, ohne ſich ſelbſt zu verlieren, noch immer ſich ſelbſt, aber nicht mehr materiell, ſondern rein geiſtig feſthielt. Das ſpecifiſche Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterſchied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflöſung

Digitized by Google

das Gold auf dieſe Weiſe nach dem entgegengeſetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marſchiren der Materie hier zu reden, iſt roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe iſt freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatſache ſelbſt nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anſtand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieſer Erſcheinung auf naturwiſſenſchaftliche Anſichten geäußert: „Wer von dieſen Ueberführungsverſuchen Kenntniß erlangt, wer geſehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaſchen Säule nicht etwa bloß Luftarten, ſondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle ſelbſt von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar ſo, daß ſelbſt alle ihnen in den Weg gelegten Zwiſchenmittel, mit denen ſie ſich ſonſt aufs begierigſte zu verbinden ſtreben, ſie nicht aufhielten, daß ſie, jeder andern Neigung gleichſam vergeſſen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimiſchung zu erſcheinen: wer dieſes in der That Erſtaunenswerthe geſehen hatte (und der denkende Geiſt unterſcheidet ſich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeiſtigende alles ſogenannte Ponderable nur ein Spiel ſey, und ſeiner Wirkung nichts zu widerſtehen vermöge". — Was jenen Zug betrifft, der in dieſem Verſuch das Metall oder eine baſiſche Subſtanz nach dem negativen, die Säure nach dem poſitiven Pol führt, ſo hatte eine ziemliche Zeit vor dieſen Verſuchen, nachdem man ſchon immer die magnetiſchen und elektriſchen Gegenſätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzuſehen ſich befugt gehalten hatte — berechtigt dazu ſchon durch den Umſtand des hier wie dort gleich herrſchenden Geſetzes, daß die Gegenſätze ſich ſuchen, Gleichartiges aber, + und + — und —, ſich flieht und zurückſtößt, nachdem man alſo in dieſem Verhältniß ſchon Aehnliches und Verwandtes

[1] **Ueber Faraday's neueſte Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes).** D. H.

Digitized by Google

gesehen, hatte die Naturphilosophie gewagt, denselben Gegensatz auch in den chemischen Erscheinungen zu behaupten. Derselbe Gegensatz schien in den Anziehungen und Abstoßungen chemischer Stoffe nur gleichsam verkleidet, nur materialisirter und mannichfaltiger vermittelt sich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektrischen, mehr an eine bestimmte Substanz gebunden in der magnetischen sich kundgebe. Und auch das war schon ausgesprochen, daß der durch alle chemischen Erscheinungen hindurchgehende Gegensatz von Sauerstoff und Wasserstoff, als dessen Indifferenz seit der sogenannten Zersetzung des Wassers dieses Element galt, daß, was diesen Gegensatz betrifft, der Sauerstoff der der negativen Elektricität, der Wasserstoff der der positiven Elektricität verwandte sey, was die Voltasche Säule bestätigte, indem bei jeder Zersetzung der Sauerstoff nach dem Gesetz, daß das Entgegengesetzte sich sucht, auf die positive, der Wasserstoff nach demselben Gesetz auf die negative Seite der Säule sich stellte. Lange vor Erfindung der Voltaschen Säule war auch schon ausgesprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die drei Hauptformen des allgemeinen Lebensprocesses der Natur seyen, und zwar, daß sie in dieser Ordnung sich folgen, der chemische Proceß also unmittelbar durch den elektrischen, mittelbar durch den magnetischen vermittelt sey, hinzugefügt wurde, daß in diesen drei Formen darum die Totalität des Naturprocesses ersichtlich sey, weil sie den drei Dimensionen der körperlichen Natur entsprechen; auch konnte der in diesen drei Formen erscheinende Proceß nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des dynamischen belegt. Das Dynamische galt nämlich seit Kant als Gegensatz des Mechanischen, und man nannte im Gegensatz der mechanischen Bewegung, die ein selbstbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamisch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegensatzes zwischen beiden hervorbringt.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die allgemeinen Kategorien der Physik, als die Kategorien des dynamischen Processes überhaupt bestimmt, als nicht zufällige, sondern im Wesen

Digitized by Google

des körperlichen selbst begründete Thätigkeitsformen, die schon mit den drei Dimensionen desselben gegeben seyen, indem der Magnetismus als solcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erscheine, der chemische Proceß erst den Körper in der Totalität aller Dimensionen und daher auch in seiner Tiefe ergreife. Dieß ist nicht so zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetisch, aber er ist immer nur in der Richtung der Länge, der elektrische Gegensatz, wenn er in die Tiefe dringt, wird zum chemischen, so lang er elektrischer bleibt, ist er ein Gegensatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort seyn, die verschiedenen Thatsachen anzuführen, in welchen sich der Zusammenhang des Magnetismus mit der ersten, der Elektricität mit der zweiten Dimension veranschaulichet, ich verweise deßhalb auf die Abhandlungen in dem ersten Heft meiner früheren Zeitschrift für speculative Physik [1]; zu erwähnen ist jedoch, daß der Magnetismus als solcher gerade nur an dem cohärentesten aller Metalle, dem Eisen, hervortritt. Im Eisen nämlich ist der höchste Grad der sogenannten absoluten oder, wie ich lieber sagen möchte, der ursprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemessen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu zerreißen, also in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterscheidet von dieser die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft ist, welche nöthig ist, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der Magnetismus außer dem Eisen — an den andern am meisten cohärenten Körpern — den Metallen — nicht als solcher hervortritt, so heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegensetzung erscheint; dieß ist jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweisen, daß der Magnetismus nicht wesentlich die Form aller ursprünglichen Cohärenz ist, wie ja nun auch diese wesentliche Gegenwart des Magnetismus in allen die Elektricität leitenden starren Körpern in Folge von Oersteds Entdeckung durch die Voltasche Säule augenfällig bewiesen ist,

[1] Band IV dieser Ausgabe.

Digitized by Google

indem es sich gezeigt hat, daß alle Körper dieser Art — nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, sondern die Elemente der Säule, ja sie selbst während des Geschlossenseyns magnetisch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, solang sie geschlossen ist, Eisenfeile ganz ebenso wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es ist hier allerdings noch vieles tiefer zu erforschen, besonders eben das Verhältniß der drei Dimensionen selbst, durch welche das Körperliche sich vollendet. Die mathematische Nothwendigkeit der drei Dimensionen, d. h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger sind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien sich senkrecht oder rechtwinklicht schneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimensionen unterscheidet, so läßt sich ja in diesem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge ist hier auch schon Breite und Tiefe, sonst wäre nichts Körperliches. Die drei Dimensionen sind also eigentlich drei Körper, die sich jedoch nicht ausschließen, und durch ihr — rein geistiges — Ineinanderseyn erst die Erscheinung der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß ist es auch das Verhältniß der Dimensionen, das eine Rolle spielt bei der Durchsichtigkeit der kompaktesten Körper, welche die Materialisten unter den Physikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt seyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß diese Körper aus nichts als Poren bestünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetische Eigenschaften annimmt, wird er nicht nur an seiner ganzen Oberfläche, sondern bei tiefer eindringender Wirkung selbst durch sein ganzes Inneres und in jedem Punkt seiner Ausdehnung ein Doppelwesen, das wie zwei zugleich geborene und zusammengewachsene Zwillingsbrüder sich gegenseitig festhält. Aber das Körperliche nach seinen drei Dimensionen ist eine wahre natura triformis oder triceps, wie die Alten sich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeschöpf, das schwer auszusprechen ist. Wer dieses Wunderliche sich vor Augen bringen will, der lasse sich einmal an einem Krystall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

Digitized by Google

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieſes Phänomen nicht ſehen können, ohne ſich zu geiſtigeren Ideen über den Urſprung der Materie, als denjenigen, welche ſie durch eine bloße Zuſammenhäufung ſelbſt ſchon körperlicher Theile entſtehen laſſen, entſchließen zu müſſen. Man redet ſo oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältniſſen von Unbegreiflichkeit, und vielen ſcheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche ſogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem iſt dieſe Weisheit, inwiefern ſie glaubt, daß ſchon die bloße Verſicherung, etwas ſey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die Unmöglichkeit des Begreifens zu zeigen. Denn es iſt ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift, daß eine Sache möglich iſt, und etwas anderes, wenn er einſieht, daß ſie unmöglich iſt. Dieß verwechſeln die meiſten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich ſucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meiſten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil ſie es in der That nicht ſehen und nur der Denkende es ſieht.

Man hat von jeher Bilder geſucht, um ſich das Entſtehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der älteſten iſt das von dem Weben hergenommene, das beſonders Goethe in der Poeſie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgeſpannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelſt des Schiffleins durch jene durchwirft oder in ſie gleichſam einträgt, heißt der Eintrag, ſein drittes Geſchäft iſt, dieſe Fäden zuſammenzudrängen und ſo das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erſt vollendet iſt. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organiſchen, ſondern der unorganiſchen iſt in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus ſelbſt ſchon Körperlichem erzeugt. Menſchen, die nur im Einzelnen ſcharf ſehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, ſo mußte auch die den drei Naturproceſſen zu den drei Dimenſionen des Körperlichen gegebene Beziehung an ſich herummäkeln laſſen, ohne daß man

Digitized by Google

sie leugnen konnte. **Diese Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß nicht bloß zufällige, daß sie im Wesen, ja in der ursprünglichen Construktion** der Materie selbst begründete Erscheinungen sind. Und wie dieser Typus ein durchgängiger, d. h. wahrhaft allgemeiner sey, wurde daraus ersichtlich, daß auch jene nicht mehr selbst materielle, sondern immaterielle Erscheinungen, durch die sich das eigentliche Selbst des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper dasselbe ist, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geschöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme — daß auch diese drei immateriellen Erscheinungen sich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der ursprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerscheinung ist, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja selbst das impalpable Licht unterwirft sich in seinem Verhältniß zu dem Palpablen demselben Typus, seine drei Erscheinungsmomente sind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geschieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intussusception, eine Penetration des Körperlichen stattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterschiede der drei Dimensionen legt, erhellt daraus, daß es in der organischen Welt ihr vorzüglichstes Bestreben ist, ihnen reelle Bedeutung zu verschaffen, zwischen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterschied zu setzen, und daß sie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis sie diese Unterschiede als qualitative hervorgebracht hat. — —[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimensionen unterscheidbar ausgebildet sind (denn z. B. im Wasser sind die vorhergehenden Dimensionen ausgelöscht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elastischen Wesen, wie man die Gase oder Luftarten nennt, zeigt sich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöschen aller Dimensionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum stattfindet, wo weder Länge

[1] **Hier wurde ein Passus über die Unterschiede der drei Dimensionen weggelassen, da diese Materie in der Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 433 ff., ausgeführt ist.** D. H.

Digitized by Google

noch Breite noch Tiefe als solche, der nur die Indifferenz aller Richtungen ist — und merkwürdig ist, daß beide Extreme, in welchen sich der elektrische Gegensatz, die Ost- und Westpolarität, welche ebenso bestimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig ist, daß die Extreme, in welchen + und — El. noch materiell sich darstellt, Sauerstoff und Wasserstoff, zu den letzten gehören, als Luftarten sich darstellen, denn das eigentlich Körperliche und am meisten Concrete liegt in der Mitte von + und —): wenn aber, sage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimensionen als solche unterscheidbar bestehen, ein dreifacher ist, so ist er demgemäß auch ein magnetischer, ein elektrischer, ein chemischer Körper — und die specifische Differenz der Körper wird eben dadurch entstehen, daß in dem einen der magnetische vor dem elektrischen und chemischen, in dem andern mehr der elektrische oder bloß noch der chemische hervortritt.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt sich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltsystem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts ist ursprünglich Materie, wie nichts ursprünglich Objekt, sondern Subjekt ist, und die Vorgänge der Weltbildung sind keine anderen als die, durch welche das widerstrebende, selbst seyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird sich als Materie zu erkennen), das Weltsystem ist die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden specielleren Proceß sind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerst eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entsteht, die doch zugleich in einem gewissen solidarischen Zusammenhang miteinander stehen und ein gemeinschaftliches System bilden, so wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterscheidungen zwischen der bleibenden und in allem Wechsel beharrenden Substanz und den Accidenzen, es werden Verhältnisse von Ursachen, die nicht wesentlich (wieder Principien),

Digitized by Google

ſondern ſelbſt nur zufällig Urſachen ſind, und den entſprechenden Wirkungen — Cauſalverhältniſſe im gewöhnlichen Sinn des Worts — geſetzt; endlich, da das Subſtrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern beſtimmbar iſt, alſo zum Theil nicht iſt, was es ſeyn kann, zum Theil iſt, was es nicht ſeyn kann, ſo werden alle dieſe Gewordenen der Zeit unterworfen und veränderlich ſeyn, wie es die aſtralen nicht waren. Aber dieſe Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgeſetzt iſt, entſteht nach unſerer Ableitung nur dadurch, daß verſchiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu Grunde liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgeſetzt wird, daß jeder dieſer Stufen ein beſonderes Exiſtirendes entſpreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer beſonderen Stufe (der Verinnerlichung) angehöriges Exiſtirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich ſelbſt in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt ſich — nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, ſondern eine beſtehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexiſtenz dieſer verſchieden gearteten Weſen angeſehen iſt, wodurch iſt nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung ſeiner Exiſtenz beſtimmt, und wenn dieſer Umfang ein beſchränkter iſt, wodurch iſt er beſchränkt, wodurch iſt z. B. den Metallen der Kreis umſchrieben, in welchem ſie ſich verwirklichen, wodurch ſind den verſchiedenen Formationen, z. B. dem Kieſel, der Kalkformation u. ſ. w. ihre Grenzen geſetzt? Dieſe Fragen ſelbſt ſchon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Anſichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen iſt. Denn z. B. der Kantiſchen Conſtruktion der Materie gegenüber ließ ſich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch ſich die individuelle Größe eines Körpers beſtimme oder begreifen laſſe. Denn jene Conſtruktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulſivkraft. Demnach müßte bei doppelt ſo großer Attraktiv- und Repulſivkraft ein doppelt ſo großer Körper entſtehen. Aber dieß geht nicht. Man ſetze, es werde auf einen Körper x doppelt ſo viel Attraktiv- und Repulſivkraft verwendet als auf den Körper y, ſo iſt das Produkt bei x 2 A : 2 R = A : R, alſo

Digitized by Google

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z. B. ein ſtarrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulſivkraft ab, die auf ihn verwendet worden, ſondern von der Fortſetzung ſeines Cohäſionsproceſſes und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zuſammenhang verſtattet iſt dieſen zu erſtrecken. Wenn nun aber nicht von der individuellen Größe eines Körpers die Rede iſt, ſondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, ſo müſſen wir nur geſtehen, daß allerdings dieſer Proceß nicht bloß von den Gegenſätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in ſich ſelbſt alſo Subjekt und Objekt iſt, daß er alſo auch nicht bloß von den beiden Urſachen abhangen kann, durch welche dieſe Zweiheit oder Dualismus in ihm geſetzt iſt. Wir müſſen uns erinnern, daß außer dieſen beiden noch eine dritte Urſache iſt, welche wir zum voraus als Finalurſache beſtimmt haben, daß zufolge dieſer Urſache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm ſelbſt unbewußte Zwecke beſtimmt iſt. Zufolge dieſer aufs Ende hinausgehenden Anſicht iſt in dieſer ganzen Stufenfolge des Werdens nur eine Reihe und Kette von Finalurſachen, in der gleichſam für einen Moment jedes Werdende Zweck iſt, aber nur um ſogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieſes als nicht ſeyend geſetzt zu werden. So, kann man ſagen, war dieſe Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalurſache, der Zweck der Entſtehung des Weltſyſtems, aber der Proceß dieſer Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat ſelbſt wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, ſowie er erreicht iſt, nothwendig wieder eine andere und neue Welt geſetzt iſt, die ſich jetzt als Zweck darſtellt. Es iſt vorauszuſehen, daß dieſe neue Welt die organiſche und vorzüglich die beſeelte Natur ſeyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen geſucht haben, als die unorganiſche und unbeſeelte entgegenſtellen. Der Unterſchied zwiſchen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns alſo nun zunächſt beſchäftigen. Aber wer ſieht nicht ein, daß wenn die letzte

Digitized by Google

der Zweck ist, dann nothwendig die Produktion in der ersten durch die, welche Zweck ist, bestimmt und beschränkt seyn muß, und daß zwar allerdings ein abstraktes Begreifen der Formen der unorganischen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich ist, unmöglich aber ein Begreifen der unorganischen Natur im Ganzen außer jenem Proceß, in welchem sie selbst wieder nur eine Stufe und ein Mittel ist, und daß wir von jener abstrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Processes, von welchem die organische und beseelte Natur erst der Schluß, das Ende und der Zweck ist. Dieser Proceß in seiner Allgemeinheit ist kein anderer als der geologische, wenn die Geologie genannte Wissenschaft nicht in der beschränkten Bedeutung genommen wird, in der sie lang genug erhalten wurde, wenn sie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo sie Naturgeschichte der Erde ist, wie sie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie sich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es ist hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr sich getraut, in seiner Wissenschaft etwas Durchgreifendes zu leisten ohne Zuziehung der organischen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz sich zugänglich und überwindlich gemacht hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es der Ueberwindung nicht noch immer widerstrebe, und die von der höheren Potenz in ihm gesetzte Bestimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieses Princip selbst wie durch eine plötzliche Gesinnung dem Widerstand entsagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengesetzte begreift, sondern selbst durch sie frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen sich entschließt — ohne eine innere Umwandlung und, daß ich so sage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganischen zur organischen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Absichtlichen in allen organischen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip

Digitized by Google

selbst zu Verstand und Besinnung erhoben ist. Keine philosophische Theorie kann diese Vereinigung, — welche Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfsinn § 65 erkannt und dargestellt hat — keine Theorie kann diese Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entstehung organischer Wesen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verstandes fähiges Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derselben von der Voraussetzung einer in jedem Sinn leblosen Materie aus, und sieht keine andere Möglichkeit, das Absichtliche in den organischen Schöpfungen zu begreifen, außer der Herleitung dieses Zweckmäßigen von einem Verstande, und zwar nicht von einem den organischen Schöpfungen selbst inwohnenden, immanenten und daher substantiellen Verstande, sondern einem, der außer den organischen Wesen sich zu ihnen auch nur als äußere Ursache verhalten kann. Diese Herleitung ist ihm die einzig mögliche. „Denn (so drückt er sich speciell darüber aus) da der leblosen Materie selbst die Absichten, denen ihre Form in organischen Wesen entsprechen, nicht zugeschrieben werden können, so ist es nothwendig, ein intelligentes Wesen außer der Natur zu setzen, und dasselbe als Ursache der in der Materie erreichten oder realisirten Zwecke zu denken". Durchgängig wird von Kant als unbestreitbar vorausgesetzt, daß die Erzeugung organisirter Wesen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich sey (und dieses Wort ist bei ihm in der weitesten Bedeutung, nicht in dem engen Verstand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles dessen ist, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geschehen kann). Dennoch, sagt er, müssen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieser Wesen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Absichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieses Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, so bleibt allerdings nichts als sie durch eine vom Mechanismus verschiedene Causalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verständige Welturſache zu erklären. So weit spricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Ursache jener zweckmäßigen Bildungen — und dennoch ist ihm diese Herleitung

Digitized by Google

nach seinen kritischen Grundsätzen ein völlig transscendentes Beginnen. „Es ist zwar eine Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organischen Wesen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber diese Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. Wir müssen diese Objekte (die organischen Wesen) allerdings nach dieser Maxime beurtheilen, ob aber diese Objekte nicht endlich doch nach mechanischen Gesetzen erzeugt werden, die uns nur unbekannt sind, und ob nicht wenigstens im übersinnlichen Substrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich beide beziehen (d. h. unstreitig dadurch beide vereint wären), dieses ist uns gänzlich unbekannt". Kant hielt also hier wenigstens die Möglichkeit offen, daß in dem intelligiblen Substrat der Natur noch der Grund für die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d. h. blindem Entstehen) gefunden werden könnte — dieß ist der äußerste Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen ist, und wenn man ihm zugestehen muß, an dieser Stelle der Wissenschaft über die Schranken seiner eignen Philosophie hinausgesehen zu haben, so verwundert man sich um so mehr, wie er nicht eingesehen, daß sein Bestreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Substrat — dem An-sich der Dinge — zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philosophie selbst abschneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organischen Natur insbesondere — um die Erklärung desselben aus einer außer- und überweltlichen Causalität zurückzuweisen, keineswegs jener allgemeinen Grundsätze bedarf, welche das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft sind. Auch wenn nicht alle Erkenntniß des Transscendenten oder Uebersinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Existenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Ursache völlig gewiß wären, so könnte diese doch nie dazu dienen, jene in den organischen Wesen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Ursache als eine der Welt und den Dingen äußere gedacht würde. Denn diese in den organischen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit

Digitized by Google

ist keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie sie auch bei jeder Maschine stattfindet. Diese Zweckmäßigkeit ist eine dem Produkt immanente, von dessen Materie unzertrennliche, die also ihren Grund in demselben Princip haben kann, von welchem auch die Materie selbst gesetzt ist. Das Organische unterscheidet sich von dem Unorganischen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Substantialität der Materie ihre Bedeutung, die sie noch in der unorganischen Natur, die sie selbst im chemischen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seyns ist der Organismus — Organismus. Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor selbständig, für sich und um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch Werkzeug, Organ eines Höheren ist. Noch in dem dynamischen Proceß behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. s. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf, ja das Bestreben der unorganischen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in sie gesetzten Gegensatz wieder auszulöschen, sich in ihrer Substantialität zu behaupten, nur darum sucht sich das Entgegengesetzte, jedes + auch im chemischen Proceß sucht sich durch ein —, jedes — durch ein + aufzuheben. Ein unorganischer Körper kann im elektrischen oder unelektrischen, im positiven oder negativen Zustand seyn, ohne daß er es sich anzieht; der organischen Materie sind dieselben Thätigkeitsformen wesentlich; der Muskel, der sein Contraktions- oder Expansionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theistische Hypothese, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Weltursache nennen will, diese Hypothese verwahrt sich ausdrücklich dagegen, die Ursache, von der sie das Zweckmäßige organischer Form ableitet, auch als eine der Materie selbst immanente zu denken, und doch nur alsdann würde diese Hypothese erklären. Kant hat gesucht,

Digitized by Google

in Bezug auf die vorliegende Frage die verschiedenen möglichen Systeme auf seine Weise, also a priori abzuleiten, und hat dann jedes derselben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung ist folgende. Es kann, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung ist (denn jeder Theil eines Organismus ist zugleich Mittel und Zweck). Man kann sonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung dieser Wesen als eine Technik zu beurtheilen, und diese Beurtheilung ist auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organisirten Wesen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege gehen: diese Technik entweder als absichtliche (technica intentionalis) oder als unabsichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant setzt hier gleich absichtliche und unabsichtliche Entstehung als sich gegenseitig schlechthin ausschließend entgegen, da die wahre Thatsache vielmehr eben die einer absichtlich-unabsichtlichen Entstehung ist, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine Technik ist, das Absichtliche nicht auszuschließen ist, so wenig als das Unabsichtliche, weil es eben eine natürliche Technik seyn soll, was in seinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache ist eben, daß wir keines von beiden ausschließen können. Wir müssen ein blindes, soweit unabsichtliches, Entstehen behaupten, weil diese Objekte Naturobjekte sind, und wir müssen ein absichtliches behaupten, weil in diesen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit zu erkennen ist. Durch jene Entgegensetzung einer natürlichen Technik, welche die absichtliche, und einer absichtlichen, welche die natürliche ausschließen soll, hat sich also Kant gleichsam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegensetzung zufolge entstehen nun zweierlei, einander contradiktorisch entgegenstehende Systeme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere sey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich, daß

[1] Kritik der teleologischen Urtheilskraft, Hartensteinsche Ausgabe Bd. 7, S. 265. D. H.

Digitized by Google

das Zusammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unseren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig sey, und daraus fälschlich auf eine besondere (d. h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verschiedene) Causalität geschlossen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigstens der organisirten Wesen absichtlich sey. Der Realismus halte sich sogar wegen dieser ihm durch das Daseyn organisirter Naturwesen unmittelbar bewiesenen Realität absichtlicher Ursachen berechtigt, die gesammte Natur als das Werk einer verständigen Ursache anzusehen. Nach dieser letzten Bemerkung sollte man erwarten, daß Kant als Realism nur eben dieses letzte System, die theistische Hypothese, ansehe. Aber da hätte er ein geschichtlich gegebenes System ausschließen müssen, das eine absichtliche Technik in der Natur selbst behauptet. Er theilt daher die möglichen Systeme weiter so ein. Der Idealismus (was er nämlich so genannt) sey entweder der der Casualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das System der Casualität oder das epikurische hebe allen Unterschied einer Technik der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinstimmung der organisirten Wesen mit unseren Begriffen von Zweck für zufällig, sondern, da die bloße Versicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Ursachen seyen, die Entstehung dieser Formen zu erklären, — da diese bloße Versicherung den Verstand nicht befriedige, und zu diesem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Gesetze, nach denen dieß geschehe, angegeben würden, um sonach selbst im Stande zu seyn, durch Absonderung und Zusammensetzung der Bestandtheile der Materie solche Objekte hervorzubringen, dieses aber unmöglich geleistet werden kann, so werde in der That alle Ursache dieser Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derselben ausgegeben.

Das System der Fatalität sey das des Spinoza. Dieses berufe sich auf etwas Uebersinnliches, wohin unsere Einsicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verstande dieses Wesens, sondern von der Nothwendigkeit seiner Natur ableiten. Es ist merkwürdig, daß Kant von einem Uebersinnlichen

Digitized by Google

bei Spinoza spricht, dem man sonst vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Substanz auch einen unendlichen Verstand setzt, so wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlassen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieser doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verstand seinen nothwendigen Antheil habe. Dieser Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott — nicht ein lebloser, wie Kant sagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigstens als lebendig dargestellter ist, wozu in den Prämissen der Lehre selbst doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans so völlig gleichgültig nebeneinander bestehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht sich begnügte, zu behaupten, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er versuchte, dieses Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es ist gegen diesen auch eben nur dieses einzuwenden, daß er ein unentwickeltes System ist. — Als Systeme, welche eine absichtliche Technik in der Hervorbringung organisirter Wesen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Ursache des Weltganzen) gezeigt seyn müssen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit setzt, freilich eine Unmöglichkeit ist. Die Hauptsache aber ist, wie schon bemerkt, übersehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organische Naturprodukte entständen, einen verständlichen Begriff zu geben, niemals auch nur versucht worden ist. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organisirten Wesen würden also nach dieser Ansicht immer nur Kunstprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche θαυμαστόν derselben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieses besteht eben darin, daß sie Naturprodukte sind und als solche absichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, sondern gleich sind.

Digitized by Google

Außer diesen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes System. Das erste (der Epicurismus) setzt eine leblose Materie, das zweite (fatalistische) einen leblosen Gott voraus. Wie nun diesem im Theismus der lebendige Gott, so steht der leblosen Materie in jenem die lebendige Materie — im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweise müßte der Hylozoismus ein System seyn, das eine absichtliche Technik behauptet und eine unabsichtliche ausschlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein solches System wenigstens nicht Hylozoismus seyn könnte. Denn wenn bei der Entstehung organisirter Wesen nichts wie Absichtlichkeit seyn soll, so ist von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, soll das hervorbringende Subjekt hylischer Natur oder die Materie selbst seyn, so wird sich das Unabsichtliche nicht ausschließen lassen. Kant selbst erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Ursache in die Materie selbst setze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geschehen. Entweder schreibe man der Materie als einer *solchen*, als *Materie*, eine Causalität nach *Begriffen* zu, so sey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos vorgestellt werde, folglich Lebloſigkeit (inertia) gerade den wesentlichen Charakter derselben ausmache. Allein es ist wohl keinem Hylozoisten je eingefallen, der Materie *als solcher*, der Materie in dem Sinn, wie sie Kant hier nimmt, Leben zuzuschreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das *Princip* gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne selbst nur die Erscheinung oder eine Modification ist. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszusetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem bestimmten Sinn, wie es organischen Wesen zugeschrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenschaft der Materie erscheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugesteht, daß das stumpfeste organische Geschöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weise lebt als der Mineral, dessen symmetrisch regelmäßige Bildung doch übrigens auch schon etwas ist, das nicht aus der *bloßen* Materie im Kantischen Sinn erklärbar ist.

Digitized by Google

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant diese, daß man der Materie zwar für sich ihre Leblosigkeit oder inertia ließe, aber sie mit einem verständigen sie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verschiedenen Princip (etwa einer Weltseele) in Verbindung setzte. Kant wendet gegen diese Ansicht ein, daß sie doch für keine allgemeine Erklärung der Organisation gelten könnte, weil diese Verbindung mit einem von der Materie verschiedenen beseelenden Princip selbst schon eine Art von Organisation seyn würde, wovon man doch eben erst den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß also, daß jene Verbindung (einer Weltseele mit der Materie) selbst nicht erklärt ist, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache selbst noch die Ursache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen ist. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für sich kein System seyn kann und nur erst in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie versucht worden ist, diese Vorstellung mit allgemeineren Lehren in Zusammenhang und Verbindung zu setzen, d. h. zu begründen; für sich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollständige Hypothese. Das Unvollständige — nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung — liegt vorzüglich darin: Gesetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Besonderes und von dieser Verschiedenes zu, so dürfte er das Verständige, den Nus, doch nicht bloß in die mit der Materie verbundene Seele legen. Sollte diese der organischen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das sie bloß **leidet**, so wäre kein Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur. Die unorganische Materie hat unabhängig von der in ihr gesetzten Form, auch wenn diese zerstört ist, noch ihr Bestehen, der organischen dagegen ist die Form wesentlich. Wissen wir es also nicht dahin zu bringen, das, was in der organischen Materie als verständig und zweckmäßig erscheint, aus einem ihr selbst inwohnenden, mit

Digitized by Google

ihr verwachsenen Verstand zu erklären, so ist dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin ist aber, wie schon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für sich als absolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für sich zwar blindes, aber des Verstandes fähiges Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menschlichen Kunstwerk, einer vollendeten Statue z. B., ist die höchste Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieses Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. Dieser Technicismus aber, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, dringt nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins; ein und dasselbe Princip, das als blindes die Materie setzt, setzt als befreites, durch die höhere Potenz sich selbst gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeister kann auch nicht die höhere Potenz seyn, die für sich nichts vermöchte, sondern sich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unstreitig auch in den dichterischen und künstlerischen, ja in jeder geistigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich seiner mächtig gewordenes Princip ist.

Es gibt keinen stufenweisen und allmählichen Uebergang von der unorganischen zur organischen Welt. Mit dieser fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organischen Welt nicht auf die gleiche Weise fort wie in der unorganischen, daß nämlich das blinde Princip nur immer mehr in sich zurückgewendet wird. Vielmehr im Anfang der organischen Natur schon hat das blinde Princip sich selbst gefaßt und ist in der Freiheit. Die organische Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip wird in ihr nicht erst frei, es ist schon frei und muß frei seyn, damit organische Natur anheben könne. Man kann die unorganische Natur ansehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip stufenweise in sich selbst zurückgebracht wird, aber der Anfang der organischen Natur ist immer ein absoluter Anfang. Da, wo zuerst das blinde Princip sich in der Freiheit sieht, nicht mehr

Digitized by Google

das blind- und bewußtlos Setzende, sondern das seiner selbst bewußte zu seyn, da fängt die organische Natur an. Im Anfang der organischen Natur ist schon das Ende, das Ziel, der Zweck. Es könnte nichts Organisches entstehen, wenn das blinde Princip nicht schon frei und zur Besinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang schon frei und seiner selbst bewußt ist, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtlosigkeit zurückgehen? und doch offenbar geschieht dieß, da nicht bloß auf den Stufen der organischen Natur, wo nur die dumpfesten Lebensregungen wahrzunehmen sind, sondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtlosigkeit oder wenigstens ein Kampf zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit herrschend ist, und Bewußtseyn nur am Ende dieser ganzen Reihe im Menschen siegreich erscheint. Indem ich hierauf antworte, soll mein Gedanke, hoffe ich, erst vollkommen verständlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang schon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als — A) die höhere Potenz und mit dieser zugleich die höchste, das seyn Sollende, anziehen, so sich den Prototyp der Existenz herstellen. Es könnte, sage ich; dieses Ziel ist ihm schon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieses Ziels ist es selbst von seiner Blindheit befreit und sieht zugleich sich selbst in der Freiheit. Aber eben, weil es frei, weil ihm das Ende nun gezeigt ist, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es seine alte Natur stufenweise überwindet; es kann das Blinde seiner Natur zum Gegenstand einer freien, successiven Ueberwindung machen, worin diesem zugegeben ist, sich noch in allen Formen zu versuchen, eh' es sich zur völligen Exspiration entschließt, um selbst nicht mehr zu seyn, sondern nur das Setzende des Höchsten, des eigentlich seyn Sollenden zu seyn.

Diese ganze Ansicht nun, nach welcher in der organischen Welt zwar noch ein Kampf zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtseyn, zwischen dem ungeistigen Princip und der es in Geist umwandelnden Potenz, aber ein selbst frei gesetzter und gewollter angenommen wird, diese Ansicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerstrebende seyn, dennoch ist sie nur die nothwendige Folge der

Digitized by Google

einmal zugelassenen teleologischen Beurtheilung der organischen Natur und der unabweislich vorauszusetzenden Zweckmäßigkeit derselben im Ganzen und im Einzelnen. Ist diese einmal zugestanden, so ist unvermeidlich anzunehmen, daß der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der producirenden Thätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als sonst gewöhnlich ist, in der Reihe der Geschöpfe von dem Menschen zu den weniger vollkommenen herabzusteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unserer Zeit eine so große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommensten aufsteigt, so bin ich doch gewiß, daß in der organischen Formenlehre oder Morphologie selbst Stellen vorkommen, wo man auf den Menschen hinaussehen muß, um gewisse Formen zu begreifen. Wie in den höheren organischen Wesen noch Rudimente, Ueberbleibsel von Organen vorkommen, die für diese selbst nicht mehr von Nutzen sind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, so kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für diese selbst nicht nothwendig waren, sondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer schon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen sind, das hier (auf dieser Stufe) sich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man sich jene Präformationen, jene Vorspiele sogar sittlicher und socialer Verhältnisse erklären, die wir in einigen Thierklassen mit so vieler Bestimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organischen Hervorbringungen der Natur schon das Ende, der Mensch, vorgeschwebt habe. Die Hauptsache aber ist, daß, ohne eine solche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entstehung der organischen Natur vorauszusetzen, zwischen dieser und der organischen Natur bloß noch ein gradueller Unterschied, aber keine differentia totius generis statthaben könnte. Denn auch in der unorganischen Natur ist das blinde Princip schon genöthigt Bestimmungen des Verstandes anzunehmen, aber dieses Princip zeigt sich hier als ein das Verständige nicht selbst wollend, sondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verstand. Der Urstand, das was zuerst hervortreten

Digitized by Google

muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu ſeyn, an den ſich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urſtand, in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, wird zum Verſtand, aber der Verſtand, der ſich in den unorganiſchen Bildungen zeigt, iſt nicht zum ſich ſelbſt feſthaltenden Princip geworden, er iſt ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Kryſtall z. B. gegen die Zerſtörung ſeiner Form ſich völlig gleichgültig verhält, während das Organiſche ſich in ſeiner Form zu erhalten ſtrebt. Die Freiheit der organiſchen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt ſich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß ſie nämlich nicht genöthigt iſt, in der Linie, in welcher ſie ein relativ Höchſtes erreicht hat, fortzugehen, ſondern dieſe Bewegung abbrechen und unter das ſchon Erreichte zurückgehen kann, gleichſam um einen neuen Anlauf zu machen, und ſo aufs neue anfangen kann. Hält man ſich an einzelne anatomiſche Syſteme, z. B. das Reſpirations- und Circulationsſyſtem, ſo kann man genöthigt ſeyn, z. B. die Inſekten in der Stufenreihe organiſcher Weſen unter die Mollusken herabzuſetzen, während in jeder andern Hinſicht offenbar iſt, daß vielmehr mit den Inſekten, die in manchen ihrer Klaſſen ſo viel höher begabt als jede Molluske erſcheinen, daß in dieſen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und geſetzt iſt. Die Freiheit der organiſchen Natur zeigt ſich darin, daß ſie nicht genöthigt iſt, zwiſchen ſich zunächſt ſtehenden Bildungen alle möglichen Zwiſchenglieder hervorzubringen, und daß ſie dagegen wie nach bloßer Luſt und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft iſt, ob ſie zu einem wirklichen Fortſchritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organiſche Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, ſo iſt ſie doch offenbar ebenſo weit von einer ſklaviſchen, keine Freiheit der Bewegung zulaſſenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derſelben Art weiß ſich die Natur eine gewiſſe unverkennbare Freiheit, innerhalb des feſtgeſetzten Kreiſes doch noch einen Spielraum für Verſchiedenheiten ſich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern abſolut gleich iſt, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umriſſe, ja durch innere Eigenſchaften ſich voneinander unter-

Digitized by Google

scheiden. **Darum sagte ich gleich anfangs, das in der organischen Natur waltende Princip sey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, sondern in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit** ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entschlossen, der Beweis hiefür konnte zunächst nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es mußte ein solcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie selbst durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieser Moment konnte nur der der organischen Natur seyn. — Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die schon Kant nicht entgangen ist: daß organische Naturwesen dem Mechanismus (wir wollen sagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit seiner Existenz einsehen, wie solches doch in Ansehung derjenigen Dinge möglich ist, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entstehen, weil nämlich deren Daseyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweise der Natur sehen, können wir mit allem Rechte sagen, daß wir das Daseyn derselben begreifen, denn wir kennen ihre Ursachen und die Gesetze, nach denen sie wirken, daher es auch nicht unmöglich ist zu denken, daß wir solche Dinge, wie z. B. den Diamant, auch selbst hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organischen Wesen nicht ebenso die Nothwendigkeit ihrer Existenz einsehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant gesucht hat, weil nämlich der Verstand, **als** dessen Wirkungen sie beurtheilt werden, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; er liegt vielmehr darin, daß diese Wesen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig sind, in welchem es die andern sind, daß sie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angesehen werden müssen. Es ist eines der schönsten Zeichen jener wissenschaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er sich eine Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verstandes denken konnte, der außer und über der Natur selbst wäre, eine

Digitized by Google

Annahme, der ſein ganzes kritiſches Weſen widerſtrebte, daß er deſſenohngeachtet die Zweckmäßigkeit ſelbſt feſthielt und ſogar die teleologiſche Beurtheilung organiſcher Weſen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieſelben und zu einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und ſo will ich denn bemerken, daß auch unſere Vorausſetzung einer Freiheit der Natur in der Hervorbringung organiſcher Weſen der wiſſenſchaftlichen Forſchung nichts weniger als hinderlich ſeyn kann, ſondern im Gegentheil dieſe ſelbſt in eine höhere Freiheit verſetzt; denn nun erſt kann ſie mit vollkommen beruhigtem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen, inwiefern von einem Ausſchweifen ins Hyperphyſiſche dabei nicht die Rede ſeyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieſer Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, alſo auch der allgemeinen Natur erforderlich ſind — ich ſage, nun erſt kann die Forſchung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphyſiſchen Annahmen nichts mehr zu fürchten iſt, der unergründlichen Abſichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachſpüren und ſich der Ausſicht auf eine wahre innere Geſchichte der Natur getröſten, in deren Schaffen der Menſch wie in das eines ihm verwandten Weſens hineinſchauen kann. Der Forſcher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur ſpricht; es iſt nichts, was er dieſer nicht zutrauen, nicht von ihr ausſagen dürfte, ohne darum über ſie ſelbſt hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade dieſe ihr zugeſprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechaniſche Philoſophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maſchinen ſehen zu können glaubte; denn gerade da iſt der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maſchine einen Künſtler, ebenſo auch die Natur, von der die organiſche Welt ein ſo weſentlicher Theil iſt, einen Einrichter außer ſich vorausſetze. In der Maſchine ſind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da iſt, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch ſtehen ſie inſoweit in einer urſachlichen Verbindung miteinander, als ein

Digitized by Google

Theil die Urſache der Bewegung des andern iſt. Aber was dieſes Letzte betrifft, ſo iſt das Verhältniß ein einſeitiges, denn nicht hinwiederum iſt der bewegte Theil Urſache der Bewegung des Bewegenden, ſo wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, ſich ſelbſt hervorbringt wie im Organiſchen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchſt künſtliche und zuſammengeſetzte Maſchinen ſeyn könnten, gehört zu den Vorſtellungen, die man glücklicherweiſe heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine ſolche Lehre aufgeſtellt werden konnte, muß man ſich der Umſtände erinnern, unter denen Carteſius dazu verleitet wurde, eine ſolche allem natürlichen Sinn widerſtrebende Meinung zu behaupten. Man kann hiſtoriſch wohl nachweiſen, daß ſie eigentlich nur dem allmählich entſtandenen Widerwillen gegen die Lehre der Ariſtoteliſchen Philoſophie von den ſubſtantiellen Formen ihren Eingang verdankte: der entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zuſammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufaſſende Beſtimmungen ableiten zu können. Es iſt derſelbe Gegenſatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Ariſtoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben iſt, den Actus oder die Form (das εἶδος). Aber wie dieſe Form in die Materie kommt, das wußte Ariſtoteles um ſo weniger zu ſagen, als er ſich dabei etwas Poſitives dachte. Die Form beſteht aber ſelbſt nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d. h. in der Verinnerlichung deſſelben. Ein Ding wird geſetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die ſie ein mehr oder weniger ſeiner Mächtiges wird. Potenz iſt gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Ariſtoteles an dem Ding im Gegenſatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, alſo überhaupt das, wodurch ein Ding in ſich iſt, mehr oder weniger ſeines Seyns mächtig iſt, bezeichnen wir dieſes mit A, das entgegengeſetzte Princip — das Seyn, das ſich als Materie oder, wie wir auch ſagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, — durch B, ſo iſt jedes Körperliche in ſich ſchon Subjekt und

Digitized by Google

Objekt, A und B, gleichsam zwei Wesen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht ist, nimmt er das Gepräge des Verstandes an, aber dieser Verstand erscheint in der unorganischen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und passiver, aber es kommt ein Moment, wo sich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt sieht, und wo es sich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieses ist der Moment des Entstehens der organischen Natur, in welcher das seiner selbst mächtige Princip wollend und gleichsam spielend das Zweckmäßige — nicht in einer blind nothwendigen, sondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an sich Geist ist. Wie das B das Ungeistige ist, A^2 das dem Ungeistigen Entgegengesetzte, es Negirende und dadurch den Geist Vermittelnde, so ist A^3 der Geist selbst, zu dem B in dem Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht ist, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenso anzieht, wie es in der Blindheit es ausschloß und zurückstieß. Der letzte Zweck ist eben das seyn Sollende, ist A^3 oder der Geist, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es stufenweise das Blinde seiner Natur überwindet, um eben dieses zum Anziehungspunkt des Geistes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron desselben zu bereiten, wo also auch dieses höchste Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erscheint.

Es versteht sich von selbst, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Gesetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeschlossen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichsam gebührenden Moment hervorzutreten verstattet sey. Das Blinde soll nicht mit Gewalt, d. h. selbst wieder nur blindlings, besiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu sterben bestimmt ist, soll dieser Tod ein sanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erschöpfung seyn, d. h. daß es alles, was in ihm als

Digitized by Google

Möglichkeit lag, wirklich erschöpft, seine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird sich sogar das Organische nur schwer von dem Unorganischen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende festhält, inwiefern es sogar Absicht ist (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von Absicht sprechen), daß in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichste, erfüllteste, vollendetste Bewußtseyn entstehe, so wird im Organischen selbst bis zur höchsten Stufe das Unorganische noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganischen behauptet die Materie noch immer ihre Substantialität, während sie im Organischen zum bloßen Accidens herabgesetzt ist. Die Form erscheint in jenem als das Zufällige, und die verschiedenen Thätigkeitsformen sind in der Materie stets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; selbst der chemische Proceß läßt die Substantialität der Materie unberührt Diese Selbständigkeit also wird die Materie auch gegen das schon anfangende organische Leben behaupten, im Ganzen sowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewisse Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganische sich immer wieder über das Organische gestürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man sich unstreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen ist. Eben durch das anfangende Organische werden im Unorganischen neue Gegensätze hervorgerufen, durch die Erscheinung des Organischen selbst wird der Widerspruch des Unorganischen gesteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Bestreben, ihre Substantialität zu behaupten, in jenen unorganischen Absätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der ersten organischen Wesen zu seyn scheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei diesen stehen zu bleiben) sind noch ganz unorganisch, ihre Abhängigkeit vom Leben spricht sich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich sind sie völlig unbelebt, das Unorganische, d. h. die noch immer Substanz seyn wollende, ihr Selbstseyn behauptende Materie, ist nur in den

Digitized by Google

Dienſt des Organiſchen getreten, ohne ſelbſt organiſch geworden zu ſeyn. Allein das Knochengerüſt der höheren Thiere iſt ſelbſt nur eben dieſes, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, ſelbſt organiſch gewordene Unorganiſche, das bei den niederen Thieren noch äußerlich iſt und als Schale oder Gehäus erſcheint.

Aber ſelbſt eine noch ältere Vergangenheit wird in das organiſche Leben aufgenommen, damit eben dieſes als ein ganz in ſich abgeſchloſſenes, vollendetes, ſelbſt als univerſelles erſcheine. Der träge und nur periodiſch ſich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raſchere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts ſich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation iſt das wiederkehrende Aſtrale im Thierreich; das eigentlich Vitale iſt erſt in dem Nervenſyſtem, in welchem die höhere, in der allgemeinen Natur als Licht erſcheinende Potenz ſich zuerſt die Organe erſchafft, durch die ſie auf das Ganze belebend und beſeelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervenſyſtem ſind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erſte Verlauf des organiſchen Lebens iſt ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkſtätte entlaſſen erſcheint das Thier zuerſt als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der erſten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart ſich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entſteht. Dieſes Allgemeine iſt, daß die ſelbſtloſe Materie, daß das außer ſich geſetzte Princip ſich ſelbſt wieder gegeben, ſeiner ſelbſt mächtig werde. Wir ſehen hier jenes außer ſich ſetzende Princip wirklich als ſeiner ſelbſt mächtigen Willen. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unabläſſigen Bewegung hingegeben, ſondern dieſes Princip unabläſſiger Bewegung in ſich beſiegt enthaltend, ſind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Geſtirn. Alle Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es iſt ein und daſſelbe Princip, was die allgemeine kosmiſche Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei ſich bewegende Thier

Digitized by Google

unterſcheidet ſich von dem Planetariſchen nicht durch eine eigne Quelle der Bewegung, ſondern nur dadurch, daß dieſer allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Weſens gegeben iſt. Die freie Bewegung entſteht nur aus der Bewältigung des urſprünglich Blinden. Nur darum iſt das Thier zum Theil, der Menſch aber völlig das überwundene Geſtirn, weil dieſe nach außen, aus ſich ſtrebende Bewegungskraft hier in ſich zurückgewendet, wieder Wille geworden iſt. Es iſt in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieſer noch ein Wille, ſondern der Wille iſt die Bewegungskraft ſelbſt, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft urſprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer ſich gekommener und darum blinder, hier aber der ſich ſelbſt zurückgegebene, in ſeine Potenz, d. h. eben in ſeine eigne Gewalt, zurückgebrachter iſt[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbſtändigkeit bereitet die ſchaffende Natur da, wo ſie das Blinde, außer-ſich-Geſetzte ihres urſprünglichen Seyns völlig zum in-ſich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen iſt, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuſchließen, und die in ſich ſelbſt ſetzende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum ſtillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen, was ſie in dem Syſtem der Sinnesorgane erreicht, indem ſie das Thier zum empfindenden Weſen ausbildet. Aber ſie ſchreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem ſie

[1] Ich habe früher den Satz ausgeſprochen: ſelbſtändig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu ſeyn, daß es die Potenz, nicht zu ſeyn, die potentia non existendi in ſich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erſcheint ein Princip, das nicht mehr bloß ſich bewegen kann, d. h. nothwendig und unabläſſig ſich bewegt, ſondern das ſich bewegen und nicht bewegen, alſo in dieſem Sinn ſeyn und nicht ſeyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbſtändigkeit dem Thier eben durch dieſe freie Bewegungsfähigkeit verliehen iſt, ſo kommt die Selbſtändigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieſes hat auch der Weltkörper und auch das Blut, ſondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erſcheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in ſeinem außer-ſich-Seyn negirt, in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, als das die Selbſtändigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

Digitized by Google

beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin dieſe als mit Abſicht und Intelligenz, ja mit wahrer Vorausſicht handelnde Weſen erſcheinen, von denen freilich die in den höheren Klaſſen verſchwindenden oder zurücktretenden Kunſttriebe die ſchlagendſten Beiſpiele ſind, indem man ſieht, daß die ſo begabten Thiere ſich nach Zeit und Ort, ſo wie nach den wechſelnden und veränderten Umſtänden zu richten, daß ſie ſich ſelbſt dann zu helfen, d. h. ihren Zweck zu erreichen wiſſen, wenn entweder der Zufall oder menſchliche Abſicht ihre gewohnte Ordnung zerſtört hat, wie ſich z. B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verſchaffen wiſſen. Die Kunſttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerkſamkeit an ſich gezogen, weil ſie die jeder mechaniſchen, d h. in den Thieren nur Maſchinen ſehenden Theorie am meiſten widerſprechen. Es iſt von dieſer Seite alles verſucht worden, nur um nicht geſtehen zu müſſen, daß in der Natur Geiſt wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunſtmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Luſt getrieben, die ſie dabei empfinden. Und freilich iſt alle künſtleriſche Produktion mit einer Luſt verbunden. Meinte man dieſe edlere Luſt, ſo würde man gerade damit die Biene z. B. zur wahren Künſtlerin erheben. Dabei iſt aber der Unterſchied, daß der menſchliche Künſtler dieſe Luſt erſt empfindet, nachdem er ſeiner Kunſt Meiſter geworden iſt. Das Thier aber bringt gleich ſein Meiſterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es iſt alſo wohl eine weniger edle Luſt gemeint. Aber dieſe würde einer regel- und geſetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts beſſer iſt zu ſagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geſchieht, geſchieht auch nur kümmerlich und langſam, dagegen, wie ein älterer Schriftſteller ſagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die ſich ſelbſt antreibt: ſo wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühſames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entſprungenes wahrzunehmen iſt. Freilich kann ſich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit ſeine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, inſofern

Digitized by Google

er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuſchreibt, vorſichtiger ſich äußert als Theologen und Philoſophen, unter denen einer ſich ſo ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Menſch iſt ſeine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es iſt eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entſtehung des Organiſchen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu ſagen iſt als in Folge eines allgemeinen Syſtems.

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius alles (verſteht ſich alles endlichen) Seyns ſelbſt abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des urſprünglichen ſeyn und nicht ſeyn Könnenden iſt (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es iſt alſo außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das urſprünglich das ſeyn und nicht ſeyn Könnende, das an ſich ſelbſt Freiheit und Geiſt — und eben als ſolches durch den Proceß geſetzt iſt — denn in der urſprünglichen Indifferenz, vor der Entſcheidung und Ausſchließung war es nicht als ſolches geſetzt. Aber nothwendig nun iſt, daß auch dieſes ſich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, ſie negirt das Ungeiſtige, nicht um ſich, ſondern um den Geiſt an deſſen Stelle zu ſetzen, und überhaupt iſt der letzte Zweck der Proceſſes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchſte Potenz) war — wir bezeichnen es mit A^3 — daß dieſes zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organiſchen Werdens iſt nun aber eben die Verwirklichung dieſes A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erſt im Menſchen als ihm immanent, in ihm verwirklicht ſetzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anſtand zu liegen ſcheinen, daß jene Thiere, die ſich beſonders durch auf gewiſſe Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menſchen ſtehen und zu den relativ niederſten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieſer Anſtand löst ſich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menſchen der Inſtinkt und

Digitized by Google

der Kunſttrieb in dem Sinn, wie er gewiſſen Thieren zugeſchrieben wird, völlig aufhört, und daß alſo dieſe beſondere Erſcheinung nicht gerade in der nächſten Nähe, ſondern eher in einer gewiſſen Entfernung von dem Menſchen hervortreten müſſe. Zu der Erſcheinung des Kunſttriebs möchte eben dieß gehören, daß jenes freie Princip zu dem Thier noch ein mehr äußeres Verhältniß habe, daß in dieſem, nur auf höherer Stufe und in Bezug auf A^3 wieder jener noch bloß werkzeugliche Verſtand ſich zeige, den wir auf der tieferen Stufe auch in den ſtereometriſch regelmäßigen Geſtaltungen der unorganiſchen Materie erkannten, wobei ich noch bemerken will, daß gerade in den Produkten dieſes Kunſttriebs ſich wieder das Regelmäßige einfindet, z. B. in dem Sechseck der Bienenzelle. Gerade in jenen ſtilleren und beſchränkteren Thierklaſſen, wo ſich der Kunſttrieb vorzugsweiſe findet, ſcheint er alſo an ſeiner Stelle, während in den höheren Thierklaſſen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Empfindungskräfte dieſe höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt dieſe Thiere ſchon viel zu ſelbſtändig ſind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erſcheinen. —

Im Anfang dieſer ganzen Entwicklung ließen wir die Idee auseinander treten in ihre Momente, damit ſie durch Wiederkehr in die Einheit ſich verwirkliche. Das Auseinandergehen und ſucceſſiv Wiedereinswerden dieſer Momente iſt die Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt die Verwirklichung der Idee. Die verwirklichte Idee iſt der Menſch, und er iſt der Intention nach nur dieſe. In ihm ſoll das urſprünglich außer-ſich-Geſetzte wieder ganz in ſich geſetzt und in ſich gebracht ſeyn. Auch das Thier ſchon iſt ein ſeiner ſelbſt Mächtiges, aber nur auf gewiſſe Weiſe und partiell, der Menſch das unbedingt ſeiner ſelbſt Mächtige. Das ſich ſelbſt ganz Beſitzende iſt das Bewußte. Bewußtſeyn iſt zu-ſich-Gekommenſeyn, und ſetzt daher ein von- oder außer-ſich-Gekommenſeyn voraus. Im Thier iſt der Anfang des zu ſich Kommens, des bewußt Werdens, aber dieſes Bewußtwerden iſt immer nur momentan, für gewiſſe Zwecke, zu

Digitized by Google

denen das Thier hingeriſſen wird, das Thier iſt noch immer für etwas anderes da, der Menſch hat keinen Zweck, denn er iſt ſelbſt Zweck, er iſt nur, um Bewußtſeyn zu ſeyn, und das Bewußtſeyn iſt der Zweck; der Menſch iſt alſo nichts als Bewußtſeyn, und nicht noch etwas anderes. Er iſt im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die urſprüngliche Idee war; er iſt nur die wiederhergeſtellte, die verwirklichte Idee, alſo er iſt nicht wie alles andere ein Seyendes, ſondern wieder das Seyende — (daher ſelbſt auf dem ſpäteren naturhiſtoriſchen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menſchengeſchlechts feſtzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweiſender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben worden).

Zu dem Menſchen hat das geſammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns iſt nur ein Exiſtirendes, aber der Menſch in der Idee, d. h. ſofern er wieder die Idee (nur die verwirklichte) iſt, der Menſch ſo betrachtet, iſt das Exiſtirende — das Exiſtirende aber kann nicht mehrmals exiſtiren, alſo, wenn wir auf den Standpunkt der Entſtehung zurückgehen, auch nicht mehrmals hervorgebracht ſeyn. Der Menſch iſt unſtreitig aus dem tiefſten Geſchöpflichen, d. h. aus dem Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerſte Wurzel der Selbſtheit — des für ſich (ohne die höheren Potenzen) ſeyn Wollens des B — überwunden iſt, aber darum iſt es nicht nothwendig ein partielles oder locales Weſen, es iſt das univerſale Weſen. Weil er das Exiſtirende iſt, ſo waren alle Potenzen des Univerſums, alle dieſe getrennten Momente beſtimmt, in ihm als in der letzten Einheit zuſammenzugehen. Der Menſch ſoll, als die innigſte Zuſammenfaſſung, alle Momente der Welt in ſich vereinigen. Wir müſſen freilich annehmen, daß die Erde der Entſtehungspunkt für den Menſchen iſt — warum, das wiſſen wir nicht, es geht in Verhältniſſe zurück, die wir nicht überſehen, aber der Menſch iſt darum nicht ſpeciell ein Produkt der Erde — er iſt ein Produkt des ganzen Proceſſes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall iſt bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, ſo iſt er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausſchließlich für ſie, er iſt

Digitized by Google

für alle Sterne, denn er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erschaffen. Wenn er als locales Wesen erscheint, so ist er dieß nicht ursprünglich, er ist localisirt worden: wie? dieß muß durch die Folge sich zeigen. Er ist, wie gesagt, das universale Wesen, und sollte daher nicht an einem bestimmten Punkt, er sollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apostel sagt: Unser Wohnort ist im Himmel, d. h. eben im Universum. Denn Himmel bedeutet nichts anderes als das Allgemeine, Universelle, von den Fesseln des Concreten Freie. — — Aber eben damit, daß der Mensch nur wieder die Idee ist, haben wir ausgesprochen, daß ebenso, wie diese für uns der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens war, der Mensch Anfangspunkt eines neuen Processes ist. Auf dieselbe Weise, wie die ursprüngliche, kann ja auch die verwirklichte Idee wieder auseinandergehen. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieser Möglichkeit (nämlich wenn sie sich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) seyn werde. Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese **neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seite des Universums.**

Digitized by Google

Vorwort

zu

H. Steffens nachgelassenen Schriften.

Digitized by Google

Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens Andenken,

gehalten am 24. April 1845.

(Mit einigen Erweiterungen.)

— — Man ist heutzutag ziemlich allgemein geneigt zuzugeben, daß in jener Zeit, wo der Name Steffens zuerst in der Literatur genannt wurde, die Philosophie einen bedeutenden Ruck gethan habe, welcher der natürlichen Sympathie zufolge, die zwischen allen menschlichen Erkenntnissen stattfindet, mehr oder weniger, schneller oder langsamer auch andern Wissenschaften eine neue Bewegung mitgetheilt hätte. Herabstimmend freilich wirkt, wenn man bemerkt, worein zum Theil der damalige Fortschritt gesetzt werde. Wahr indeß bleibt und nur parteiische Verblendung könnte übersehen, daß seit jener Zeit Standpunkte verschwunden, auf die man nicht mehr zurück-, andere entstanden sind, von denen man nicht mehr hinwegkommen kann. Freilich hört man mitunter auch wohl, es sey zu jener Zeit viel leichter gewesen, mit neuen Ansichten aufzukommen als gegenwärtig. Liegt aber nicht eben darin die Anerkenntniß eines bedeutenden Fortschrittes, daß man gesteht, es sey jetzt schwerer, zu dem Gefundenen etwas hinzuzuthun, als es einst gewesen, dasselbe zu finden, und ist nicht eben dieß das Zeichen eines glücklich Gefundenen, daß es hintennach als das Einfachste und Müheloseste erscheint? Nachkommende mögen dadurch verleitet werden, ein Verdienst darin zu suchen, daß sie den Zugang mühevoller und schwieriger machen, leicht möglich aber, daß sie darüber vielmehr

Digitized by Google

in etwas ganz anderes gerathen, und den Gedanken, deſſen ſie ſich gründlicher und methodiſcher bemächtigen wollten, vielmehr völlig verlieren.

Steffens war dadurch ungemein begünſtigt, daß ſeiner Hinneigung zur Philoſophie ein reiches Studium der Natur vorausgegangen war. Mineralog, Geognoſt, Geolog, hatte er in der Geſchichte der Erde die Anſchauung einer unergründlichen Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gewonnen, in der je die eine die andere zudeckte, eins dem andern zu Grunde gelegt wurde, nicht ohne in dieſer Unterordnung ſelbſt verändert zu werden. Unſtreitig war es dieſe Grundanſchauung, welche von der erſten Bekanntſchaft an die gegenſeitige Anziehung zwiſchen uns vermittelte. Und auch von Seiten der Naturforſchung wurde ſein Eingehen auf philoſophiſche Speculation in jener Zeit weniger ungern geſehen als in ſpäterer. Es war damals ein Bedürfniß vorhanden, ſich auch des in der Natur Gegebenen philoſophiſch bewußt zu werden. Kants Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hatten gewirkt. Man ſetzte etwas darein, die Natur der räthſelhaften Materie zu begreifen, an welche nunmehr die neue Molecülen-Theorie, die das Reich des Palpabeln auf Koſten des Denkens erweitert hat, nicht wohl mehr denken läßt. Damals hätte nicht leicht jemand ausgeſprochen, was man heutzutag ſo zu ſagen täglich hören kann, daß die Naturforſchung ihr Geſchäft um ſo beſſer betreibe, je ferner ſie ſich von aller Philoſophie halte; ein Satz, der ebenſo wahr iſt wie der, daß die Kochkunſt nicht gerade dem am beſten von Statten gehe, der dabei alles auf chemiſche Principien zurückführen wolle.

Aber allerdings iſt zwiſchen Philoſophie und Naturforſchung bei gleichſam zufälligem Zuſammentreffen im Gegenſtand eine trennende formelle Verſchiedenheit. Dem Philoſophen zählen die Formen und Erſcheinungen der Natur nicht für ſich, ſondern als Momente eines Zuſammenhangs, der über die Natur hinausgeht und ebenſowohl auf die geiſtige Welt ſich erſtreckt. Im Zweck der empiriſchen Naturforſchung

Digitized by Google

liegt es aber, ſie vielmehr abſtrakt, d. h. in ihrem für-ſich-Seyn, zu betrachten. Die Gegenſtände ſind alſo in der Philoſophie von anderer Bedeutung als in der abſtrakten Naturforſchung, wie man diejenige nennen ſollte, welche ſich unbedingt die empiriſche nennt, als brächte nicht ihr Verfahren mit ſich, es ſtets nur auf partielle Weiſe zu ſeyn. In den allgemeinen Zuſammenhang, den nur die Vernunft darzuſtellen vermag, gehören die Dinge der Natur nicht nach dem Zufälligen ihrer Exiſtenz, ſondern nach dem, was in ihnen ein Nothwendiges, was ihr Weſen, ihre Natur iſt. Dieſes Nothwendige einzuſehen, wird man über die Dinge hinausgehen müſſen; aber dieſes „Jenſeits der Dinge“ iſt noch in der Natur ſelbſt; oder finden ſich in dieſer wirklich, wie man es zuweilen gern vorſtellen möchte, bloße Einzelheiten, und nicht vielmehr als die erſten Wirklichkeiten, von denen ſich erſt alle andern ableiten, allgemeine Principien? Iſt die allgemeine Schwere ein Ding, oder iſt ſie von der andern Seite ein Begriff, und nicht vielmehr dem Ding gegenüber ein Allgemeines, dem Begriff gegenüber eine Wirklichkeit? Und ſind — Einzelheiten der Wirklichkeit, iſt nicht vielmehr dieſes Durchgängige, das wir auch in andern Formen, in Licht, Wärme, Elektricität u. ſ. w. erkennen müſſen, iſt nicht dieſes erſt der eigentliche Gegenſtand der Natur-Wiſſenſchaft, der ſich die abſtrakte Naturforſchung freilich immer nur bis zu einem gewiſſen unüberſchreitbaren Punkte nähern kann? Niemand wird ihr dieſe Schranke zum Vorwurf machen, ſie iſt keine zufällige für ſie, ſondern eine von ihrem Verfahren unzertrennliche. Tadle ſie es aber nicht, wenn eben darum für die Erkenntniß der Principien ein anderer Weg eingeſchlagen wird. Sie mag ſich befriedigt finden, wenn ſie die Lichterſcheinungen durch Schwingungen eines unſichtbaren Mediums begreifen zu können glaubt; aber laſſe ſie neben ſich den andern gelten, der ſich aus einer ſolchen Erklärung nichts oder wenig macht, ſolang ihm jene ſchwingende Materie ſelbſt nicht begriffen oder etwas rein Zufälliges iſt. Die Philoſophie wird keinem entgegen ſeyn, der bei der allgemeinen Attraktion ſtehen bleibt, weil er doch ruhig damit fortrechnen und im äußerſten Fall ſagen kann: die Anziehung ſey als bloßer

Digitized by Google

Ausdruck des Phänomens zu nehmen, und solle nicht erklären. Verstatte er dagegen dem Philosophen, es seinerseits für nichts Geringes zu achten, wenn er auf seinem Wege ausmitteln und wenn man so wissen könnte, ob die allgemeine Schwere auf Anziehung beruht, oder ob sie durch Druck bewirkt ist. Durch Beobachtung und Experiment, oder überhaupt anders als in einem über abstrakte Naturforschung hinaus gehenden Zusammenhang wird man das freilich nicht wissen. Allein es scheint auch nicht schwer zu begreifen und einzusehen, daß Erscheinungen von solcher Allgemeinheit wie Licht und Schwere nicht selbst wieder in einer Einzelheit, z. B. einer zufällig existirenden Materie, daß sie nur in den vorgängigen Bedingungen aller äußern Existenz ihren Grund haben, und in diesem Sinn nur a priori begriffen werden können [1].

Die Naturphilosophie, womit noch heutzutag manche die ganze damalige Philosophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erste Durchgangspunkt einer Bewegung, die nach dem sie bestimmenden und

[1] Deutschlands erste naturwissenschaftliche Autorität, der Verfasser des Kosmos, erklärt es (I, 71. 72.) für eine die Intelligenz entehrende Ansicht, „wenn unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft verdammt werde", selbst auf „die regsame, zu allem Schaffen und Entdecken nothwendige Einbildungskraft" wird dieß ausgedehnt. Es kann nicht in der Absicht des berühmten Mannes gelegen haben, das der Vernunft für Forschungen, die über den unmittelbaren Eindruck hinausgehen, gemachte Zugeständniß, durch das Prädicat der grübelnden zurücknehmen, welches also hier nicht im nachtheiligen Sinn zu verstehen ist, wo mühsame, aber unnütze und vergebliche Untersuchungen damit gemeint sind. — Der Ausdruck: grübelnde Vernunft, hat übrigens durch unsern großen Lehrer Kant allerdings eine Art von klassischem Ansehen erhalten. Kant nennt die grübelnde Vernunft jene, welche aus dem bloßen Begriff (z. B. des vollkommensten Wesens) die Existenz „herausklauben" will; für den umgekehrten Fall, wo die Existenz das Gegebene ist, wozu der Begriff (d. h. das, wodurch die Existenz begreiflich wird) gesucht wird, z. B. für seine eignen Untersuchungen über das Wesen der Materie, hätte er sich des Ausdrucks nicht bedient.

Digitized by Google

leitenden Gesetz über die Natur hinausgehen mußte. Aber worin immer dieser vom Höchsten bis zum Tiefsten reichende Zusammenhang seinen Abschluß fand, nie konnte die erste Beziehung auf die Natur abgerissen werden, ein früh gehörtes Wort mußte sich erfüllen:

Der Tempel, der zum Thron der Gottheit steiget,
Ruht dennoch sanft auf der Natur.

Worauf sich niemals wieder zurückkommen ließ, war der unnatürliche Supernaturalismus, von dem sich damals für immer alle bessern Geister abwandten.

Einer von unten aufsteigenden Philosophie konnte Gott nur das Ende seyn, aber er war ihr das nothwendige Ende, und darum zugleich die End-Ursache. Auf diesem höchsten Punkt erscheinen die Dinge als aufgenommen in die Gottheit. Immanenz der Dinge in Gott ist der letzte Ausdruck dieser Philosophie. Insoweit ist sie Pantheismus, aber ein unanstößiger und unschuldiger, wenn er rein contemplativ bleibt, d. h., wenn er sich als Darstellung — bloß des idealen und logischen Werdens der Dinge erkennt. Im entgegengesetzten Fall entsteht jener monströse Pantheismus, mit einem anfänglich „austernhaften Absoluten", einem Gott, der nöthig hat durch die Natur hindurch zu gehen, um sich bewußt zu werden. Der zufällige Ausgang in einen solchen Pantheismus beweist nichts gegen jene Philosophie, die in der angegebenen Beschränkung (auf die bloß rationale Bedeutung) der Wissenschaft des wirklichen Herganges stets die Mittel bereiten, und vorausgehen muß, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen war, zu bewahren. Daß übrigens ein so plumper Pantheismus so allgemeinen Eingang finden konnte, als geschehen, kann nur zum Beweis dienen, daß weder jene reine Vernunftwissenschaft die ganze Forderung der Philosophie erfüllt, noch der schwache Theismus etwas vermag, den man ihm allein entgegen zu setzen wußte, und

Digitized by Google

den ich ſchwach nenne, weil er nur in abſoluter — nicht Ueber- ſondern Außerweltlichkeit (denn das iſt ein großer Unterſchied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß.

Ich erinnere mich lebhaft der Verwunderung, die bei vielen entſtand, als Steffens, den man ausſchließlich mit weltlicher, ja der weltlichſten Wiſſenſchaft beſchäftigt glaubte, gleichſam unmittelbar von „Kalk, Baryt und Strontian“ [1] hinweg, theologiſcher Schriftſteller wurde. Gegenwärtig würde dieß niemand auffallen, da unverſehens die ganze Zeit theologiſch geworden, alles ohne Unterſchied nach dieſen Fragen ſich drängt, taub gegen die Stimme Gutmeinender, die an die frühere Zeit erinnern, wo alles der Art abgethan ſchien, ſelbſt jede Polemik gegen das Chriſtenthum von ſchlechtem Geſchmack war; wiewohl gegen die Gründlichkeit dieſer Aufklärung einigen Verdacht die paniſche Furcht einflößen durfte, als könnte die ganze alte Rechtgläubigkeit mit allen ihren betrübenden Folgen dem jetzigen Geſchlecht gleichſam über Nacht wieder als ein Joch auferlegt werden. Allein die Verhältniſſe ſind ernſt genug; aus wiſſenſchaftlichen Fragen ſind kirchliche, und damit unvermeidlich zugleich politiſche geworden und die Sachen auf einen Punkt gelangt, wo der Fall des bekannten Soloniſchen Geſetzes eingetreten und es keinem gegen ſeine Mitbürger Wohlgeſinnten, der mit ſeiner Zeit leben und in ihr wirken will, erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben, wo er zwar nicht gerade Partei ergreifen (denn er könnte ja hoffen außer allen Parteien zu bleiben) aber doch ſeinen Standpunkt nehmen und mit ausdrücklichen, unzweideutigen Worten erklären muß.

Es iſt auffallend, oder vielmehr, je nachdem man die Menſchen kennt, auch nicht auffallend, wie man der Philoſophie alle Freiheit geſtattet, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortſchreiten wohin

[1] Man ſ. was er ſelbſt über dieſen Anfang ſeiner Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde erzählt.

Digitized by Google

immer zu gelangen; nur wenn sie ganz absichtslos, durch bloße Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der positiven Religion kommt, da soll jene Freiheit nicht mehr gelten, da soll die Philosophie wie ein scheu gewordenes Pferd sich bäumen und entsetzt sich zurückwenden: das wäre aber, wie jeder sieht, die schmählichste Beschränkung einer Wissenschaft, die vielmehr vor nichts erschrecken soll. Nicht wohin sie gelangen darf, läßt sich ihr vorschreiben. Nur daß sie, um Philosophie zu seyn, in ihrem Anfang schon mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen habe, muß vorausgesetzt werden, daß sie also selbst den Namen christliche Philosophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, sondern auch im Sinn materieller Uebereinstimmung, da diese für sie als Philosophie keine Bedeutung hat. Namentlich wird sie die Folgen der Reformation, in ihrer ganzen Ausdehnung, und bis zu dem Extrem voraussetzen, zu welchem es nur stufenweise gekommen ist, wenn auch scharfsinnige Geister den nothwendigen Gang längst vorausgesehen hatten. Ich nenne einen Mann von so anerkannt unabhängigem Geist, daß man auch in den nachfolgenden Worten nicht den Anhänger der römischen Kirche, sondern nur den Philosophen hören wird. „Beklagen wir, sagt D'Alembert, in der von ihm als Secretär der französischen Akademie gehaltenen Lobrede auf Bossuet, beklagen wir, wie es unsere Schuldigkeit ist, die Theologen des Protestantismus, daß sie alle Autorität in Glaubenssachen verwerfen, so hegen wir wenigstens eine hinlänglich gute Meinung von ihrer Logik, um uns überzeugt zu halten, daß sie die Consequenzen ihres Princips so weit treiben werden, als sie sich ausdehnen lassen, und daß der Socinianismus, zu dem heutzutag die meisten unter ihnen, offen oder insgeheim, sich bekennen, früher oder später einem offenen und unverstellten Deismus Platz machen werde". „Ich hatte, fährt er fort, die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen, da war das erste Kapitel überschrieben: Von der Nothwendigkeit einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufschrift nur noch: Von der Nützlichkeit einer Offenbarung; ich wette, setzt er hinzu, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch sprechen: Von der

Digitized by Google

Bequemlichkeit einer Offenbarung (de la commodité d'une révelation)" [1]. **Schade, daß D'Alembert die Vorausſagung nicht bis auf** die vierte Ausgabe erſtreckt hat; da hätte vermuthlich die Aufſchrift gelautet: Von der Unſchädlichkeit einer Offenbarung. Wo nicht der Titel, die Sache wird in Lehrbüchern deutſcher Theologen anzutreffen ſeyn, die noch den Schein eines gewiſſen Zuſammenhangs mit der Offenbarung und der heiligen Schrift beizubehalten für gut finden. Auch D'Alemberts Vertrauen in die Logik der proteſtantiſchen Theologen iſt glänzend gerechtfertigt; der déisme franc et sans alliage iſt öffentlich bekannt und die ausgeſprochene Weisheit des Tages.

Dieſe Folgen alſo wird der Philoſoph vorausſetzen, und während viele noch immer daran arbeiten ſie herbeizuführen, ſie als vorhandene Thatſache annehmen. Er geht ſogar einen Schritt weiter und ſagt: So mußte es kommen, dieſer Fortgang war ein nothwendiger. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Chriſtenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wiſſenſchaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachſenes, dauerhaftes Syſtem treten ſollte, ein Syſtem, das die im Chriſtenthum von Anfang enthaltenen, ſo viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verſchloſſenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von dieſem Standpunkt ſogar der Wunſch gerechtfertigt ſeyn, daß der öffentliche Abfall von dem Chriſtenthum durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geſchehen könnte. Es ſelbſt will, ja es leidet keinen Zwang mehr, ſtark und mächtig will es ſeyn nur durch ſich ſelbſt, jede äußere Hülfe verſchmähend — und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation ſich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndſten Macht, die die Erde je geſehen, zurückgeſtoßen hat?

[1] Oeuvres de d'Alembert Tom. VII, (Éloge de Bossuet) p. 320 ss.

Digitized by Google

Ein Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Uebersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte, macht gelegentlich der Socinianischen Gemeinde im ehemaligen Polen, die übrigens, wie er bemerkt, unter allen akatholischen jenes Landes weit die blühendste und geordneiste war — die schätzbare Bemerkung: „sie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu sehr vom Positiven entkleidet, zuletzt fast bloß Philosophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirksamkeit zur Nationalkultur verlieren, je mehr man sie als bloße Philosophie geben will“ [1]. Enthält das Christenthum unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm, und es ist ihr nur im Weg und müßte so bald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner sittlicher Wahrheiten sehen wollte, durch die sich niemand in seinem Wissen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle selbständige Wahrheit genommen wäre. Ist aber der Fall der, daß die Verhältnisse, auf welchen das Christenthum nach seiner eignen Angabe beruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältnisse sind, — da ist eine große Erweiterung der menschlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn soll. Kennt man die „Wahrheiten“, für welche viele Theologen die „in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß“ hinzugeben bereit sind, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, der nämlich sein Königreich verkaufte, um sich eine Gänseheerde dafür anzuschaffen und mit dieser im Land

[1] Spittler's Geschichte der europäischen Staaten, II, 485. — Das sind also ganz andere, uns unerreichbare Ansichten, nach welchen dem deutschen Volk der Deismus, d. h. die vollkommene Abolition alles Christlichen, als der sichere Weg zur politischen Größe gezeigt wird.

Digitized by Google

umherzuziehen [1]. Gegen einen so unschuldigen Geschmack kann man sich unmöglich ereifern. Die sogenannten Rationalisten irren sich, wenn sie meinen, es zürne jemand über den Gebrauch, den sie von ihrer Denkfreiheit machen. Eher könnte man geneigt seyn, ihnen vorzuwerfen, daß sie unter Denkfreiheit die Freiheit nicht zu denken verstehen, und daß sie von dieser einen ungebührlichen Gebrauch machen. Freilich, was man nicht begreift und ebensowenig erfahren hat, kann man auch nicht annehmen. Aber lohnt es darum der Mühe, auf die Kanzel zu steigen und zu verkündigen, daß man dieß oder jenes nicht begreife, zumal wenn man wahrscheinlich gar vieles andere nicht begreift. Ankündigenswerth wäre vielmehr, wenn man etwas begriffen hätte, namentlich eine Lehre, welche Geister wie Leibniz, wie Lessing aufs ernstlichste beschäftigt hat. Indeß darin, daß sie zu begreifen verlangen, geben wir ihnen ja eben hiemit recht, man kann sie nur ermuntern auf dem Wege fortzugehen, und möchte ihnen wie Mephistopheles zurufen:

Da seyd ihr auf der rechten Spur,
Nur müßt ihr euch nicht zerstreuen lassen.

Der Protestantismus trat zuerst als Gegensatz gegen eine bestehende Kirche, und darum in der Form eines Bekenntnisses auf.

[1] Aehnliches sagt die bekannte: Neologen überschriebene Parabel von Goethe:

Ich begegnete einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt: ich sorge wie ich kann,
Daß ich mir, eh' ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich sagte, das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte: er hätt' es so weit gebracht.
Da hörte ich, er habe vom Papa,
Und ebenso von der Frau Mama
Die allerschönsten Rittergüter.

Das nenn' ich originale Gemüther.

Digitized by Google

Von nun an galt es bloß, die Richtigkeit des Bekenntnisses, nämlich seine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, nicht die Wahrheit der Sache selbst zu beweisen. Die Sache selbst trat für die erste Zeit (und diese Zeit dauerte ziemlich lang) in den Hintergrund, um nicht zu sagen, daß an sie nicht mehr gedacht wurde. Die Theologie wurde wesentlich eine philologisch-exegetische Wissenschaft, die sich vorzüglich in Behandlung der dogmatischen Stellen des Alten und Neuen Testaments erging; später trat ein anderer Theil hinzu, der sich mit dem historischen Beweis der Aechtheit und der Glaubwürdigkeit der Bücher, aus welchen die heilige Schrift zusammengesetzt ist, beschäftigte. Heutzutag will man die Bekenntnisse los seyn; und allerdings ist ihre Zeit vorüber. Aber die meisten, welche sie abgethan wollen, meinen mit ihnen zugleich die Sache. Die Sache selbst aber ist älter als alle Bekenntnisse, selbst als das älteste des heiligen Petrus [1], und in der That tritt vielmehr eben, wenn man von den Bekenntnissen nicht mehr wissen will, erst eigentlich die Sache hervor. Man erläßt den Theologen die dicta probantia, die Aechtheitsuntersuchungen und Beweise, und wenn der christliche Glaubensinhalt von einigen bezweifelt, von den meisten verworfen wird, so ist es rein der Sache wegen, die man undenkbar und unmöglich findet. Verlangt man (wie billig) von denen, welche sich christliche Lehrer nennen, daß sie das Christenthum aufrichtig, d. h. mit eigner Ueberzeugung lehren, so entgegnen sie: aber das können wir nicht (und das sind die ehrlichen, die so sagen), und wer dürfte ihnen zurufen: Ihr sollt können? Sie würden antworten: Gebt uns die Möglichkeit! Sie fordern diese Möglichkeit von der Kirche.

Der Arten, wie man früher über diesen Punkt hinwegkam, waren zwei. Die eine, in den Schulen am meisten geltende, die gewaltthätige, da man durch die äußerlich (vermeintlich) bewiesene **Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Schrift allen Zweifel und alles Widerstreben gegen die Göttlichkeit des Inhalts kurzweg niederschlug.**

[1] Matth. XVI.

Digitized by Google

Hiemit war die völlige Barbarei und, ganz gegen die Absicht der großen Reformatoren, ein dem frühern an Blindheit nichts nachgebender, ja ihn übertreffender Autoritätsglauben eingeführt, mit welchem der Vernunft nicht nur, wie man sich heutzutag ausdrückt, das oberste Richteramt in Glaubenssachen, sondern jede Einsprache, jedes auch noch so billige Begehren ja Bitten um Verständigung zum voraus abgeschlagen war. Dieß ging so weit, daß die unentbehrlichen wissenschaftlichen Bestimmungen, durch welche die frühere scholastische Theologie wenigstens für die formelle Denkbarkeit gewisser Dogmen gesorgt hatte, und über die schon zu Lessings Zeiten die seichte Aufklärung sich hinweggesetzt hatte, jetzt von der orthodox seyn wollenden Theologie als unnöthig und für den blinden Buchstabenglauben überflüssig beseitigt wurden [1]. Wie es aber mit dem obersten Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen beschaffen seyn mag, so wird nie eine, den menschlichen Geist wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darstellung des Christenthums erreicht werden, ehe — wir wollen nicht mit Lessing [2] sagen: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" geschehen ist; denn dieser Ausdruck möchte großen Mißverständnissen unterworfen seyn — aber ehe wenigstens der Vernunft die Möglichkeit

[1] „Darin sind wir einig", schreibt Lessing an seinen Bruder, „daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möcht' ich mit dir nicht sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an dem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als das alte sich anmaßte". — Nachweisungen für anderes oben Berührte waren ebensowohl zu geben, wenn man nicht Weitläufigkeit vermeiden wollte. — Gegen „das oberste Richteramt der Vernunft" spricht neuerlich die Erklärung der k. sächsischen Herrn Minister in Evangelicis, ebendieselben erwähnen unter den Dingen, die sie nicht dulden wollen, auch die Herabsetzung der heiligen Schrift zu dem Range einer bloß historischen Autorität. Man könnte wünschen zu wissen, wie überhaupt, und wie gerade bei dem bloß äußerlichen Erweis der Wahrheit des Christenthums die erste Stellung der Schrift eine andere als die bezeichnete seyn könnte.

[2] Erziehung des Menschengeschlechts §. 76.

Digitized by Google

der Verhältnisse einleuchtend gemacht ist, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn sie vieles nicht unmittelbar begreift, ist um so mehr berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich gemacht werde, wie ja ein großer Theil der anerkanntesten wissenschaftlichen Bestrebungen darauf gerichtet ist, ihr auch die Natur erst begreiflich zu machen.

Ein Abstehen von dieser Forderung ist nur so weit möglich, als der Inhalt des christlichen Glaubens Gegenstand der unmittelbaren innern Erfahrung werden kann; denn an das, was man erfahren, kann man glauben, wenn man es auch nicht begreift, und in der That noch die letzten unter den einsichtsvolleren Theologen einer früheren Zeit erklärten ohne Rückhalt das sogenannte Testimonium Spiritus Sancti, d. h. die gefühlte und erfahrene Göttlichkeit des Inhalts, als den einzigen überzeugenden Beweis von der Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Schrift; allen andern, äußern oder historischen Beweisen schrieben sie nur eine pädagogische Bedeutung zu. Dieses also ist dann die zweite allein zulässige Art über den Punkt der Möglichkeit hinwegzukommen, die wir im Gegensatz mit jener ersten die fromme nennen wollen.

Auf der Erfahrung aber kann der Einzelne stehen, nicht so die Kirche. Die Erfahrung muß eines jeden eigne seyn; was jeder erfährt, muß er an sich selbst, er kann es nicht an andern, also auch nicht an einer Gesammtheit anderer erfahren, wenn schon die gleiche Erfahrung vieler andern ihn in der eignen bestärken kann. Und so wenig als die Kirche kann die Theologie auf der bloßen Erfahrung stehen, die Theologie soll eben das allgemeine, über den bloß individuellen Ueberzeugungen schwebende, und sie kann darum nur das wissenschaftliche Bewußtseyn der Kirche seyn.

Der Unterschied unserer von der früheren scholastischen Zeit ist eben, daß es um die Sache selbst geht (de capite dimicatur) und alles andere dagegen zurückgetreten ist, daß es sich also auch nicht mehr um die bloß formale, daß es sich um die reale Denkbarkeit handelt. Dieß ist der wahre Fortschritt, der nicht wieder zurückgenommen werden

Digitized by Google

kann, die Forderung, die ſich nicht abweiſen läßt, welchen Vorwand man nehme, auch nicht mit dem gewöhnlichen, die Unbegreiflichkeit, oder wenigſtens das Nichtbegreifen ſey nothwendig zum Glauben; denn darin iſt nur Mißverſtand. Denn alles Glauben iſt nur Glauben an die Wirklichkeit, blindes, wenn die Einſicht in die Möglichkeit fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äußeren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingeſehen iſt. Denn dieſe Einſicht hebt den Glauben nicht auf, es iſt nicht ſo, daß aus der Möglichkeit nothwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einſehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; daß er es wirklich gethan, muß immer geglaubt werden. Der Glaube bleibt ſo etwas ganz für ſich, unabhängig von aller Wiſſenſchaft, frei ſogar von jeder Berührung mit derſelben, weil rein von allem Allgemeinen, das Perſönlichſte, in das als innerſtes Heiligthum menſchlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wiſſenſchaft, eingreift. Das iſt der Sinn der unverſtandenen, darum ſo viel mißbrauchten Glaubensfreiheit. Hierin (im Glauben) iſt jeder dem andern gleich und der Wiſſende wie der Unwiſſende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einſieht (und ein ſolcher ſollte jeder Lehrer ſeyn) an die Wirklichkeit in keinem andern Sinne glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an ſie glaubt, der für ſich bloß an die Erfahrung gewieſen iſt. Denn auch jener glaubt an die Wirklichkeit, der Erlöſung z. B., nicht weil er die Möglichkeit einſieht, ſondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht geben; dieſe zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweiſe der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geſchickt, worin — mittelſt der dem Volk in dieſer Abſicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel — der heilige Geiſt ſelbſt Lehrmeiſter iſt. Wohl aber dazu bedarf er des menſchlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beſtändig in dieſe Schule weiſe, ſondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zuſammenhang erhebe, in

Digitized by Google

welchem es ihm zugleich ein Denkbares ja sogar ein wirklich Gedachtes wird. Ein solcher Unterricht wird möglich gemacht durch eine Theologie, in welcher nicht scholastisch die bloß formale, in welcher vielmehr die reale Denkbarkeit gezeigt ist. Man könnte einwenden, es sey von dem christlichen Volksunterricht hiemit zu viel gefordert. Allein, wenn man Geistliche über unkirchlichen Sinn, d. h. vorzüglich über geringe Theilnahme an ihren Predigten, klagen hört, so liegt ein Hauptgrund wohl darin, daß zu wenig in diesen gelernt wird, kaum einer durch sie seine Erkenntniß erweitert fühlt, der doktrinelle Inhalt zu mager ist, an ein wirkliches Erbauen, d. h. Aufbauen eines Systems christlicher Einsichten, nicht gedacht wird, der bloßen moralischen Salbadereien nicht zu gedenken.

Wir danken den gotterweckten Männern, welche, den frommen Ph. Spener an ihrer Spitze, gegen die scholastische, in die dürrste Verstandeswissenschaft ausgeartete Theologie die Rechte des Herzens und der Erfahrung geltend machten. Wenn indeß in Folge ihrer Wirkung die formale Theologie ihre Geltung verlor, so war damit zunächst nur dem Rationalismus der Weg gebahnt. Denn für eine reale Theologie, welche an die Stelle der bloß formalen nun kommen sollte, bot die Philosophie keine Mittel dar. Eine bloße sogenannte Herzenstheologie war der Zeit, wie sie damals schon bevorstand, nicht gewachsen. Könnte man mit der bloßen Erfahrung die Frage nach der Möglichkeit, d. h. die Philosophie zurückweisen, so bedürfte es keiner Theologie, und jeder wäre gleichberechtigt, aus seiner innern Erfahrung heraus vor der Gemeinde zu reden, wie dieß ja bei einigen Abzweigungen der protestantischen Kirche der Fall ist. Nicht fragt sich daher, ob Theologie seyn soll, sondern nur, welche seyn soll.

Inzwischen nun aber haben einige, die es zu keiner Theologie gebracht zu haben und es auch zu keiner bringen zu können sich bewußt sind, einer bekannten Taktik gemäß, die einen hoffnungslos gewordenen Kampf gern von einem Gebiet auf ein anderes spielt, statt der Frage um die Theologie die Frage um die Verfassung der Kirche auf die Bahn zu bringen gesucht und damit einen weit verbreiteten

Digitized by Google

zustimmenden Wiederhall gefunden. Wenn sie dabei alle ihre Hoffnung darein setzen, es werde eine ins Leben zu rufende Kirchenverfassung der Kirche dazu helfen, sich selber neukräftig zu gestalten, so ist die natürlich erste Frage: woher der so beschaffenen Kirche die Verfassung kommen soll. Von ihr selbst? Ja, wenn in ihr nur irgend ein Selbst, ein gemeinschaftliches Bewußtseyn anzutreffen wäre, statt dessen man nichts als Individuen, Parteien und Meinungen sieht, die sich über eine Verfassung so wenig einigen würden als über die Theologie, welcher man auf diese Weise aus dem Wege gehen wollte. Was bliebe daher übrig, als daß die einzige bis jetzt vorhandene allgemeine Macht, die politische, sich ins Mittel schlüge und dazu hergäbe, eine Kirchenverfassung zu diktiren, in der Hoffnung: das religiöse Verständniß, in welchem erst die eigentliche Kirche ist, also die Kirche selbst würde dann schon nachkommen. Ohne das doppelt Widersinnige, das hierin liegt, weiter hervorzuheben, ist es bemerkenswerth, daß freisinnig seyn wollende Theologen, in vollkommener Rathlosigkeit, gegen Skandale und Verwirrungen, in die sie übrigens selbst mit die Kirche haben gerathen lassen, ebenso, wie man sonst nur den Anhängern einer veralteten Dogmatik vorzuwerfen pflegt, die Hülfe des Staats herbeirufen.

Das Bekenntniß, mit welchem der Protestantismus auftrat, hatte zunächst nur seine Bedeutung gegen die Kirche, von der er sich trennte, und mit der, eben weil mit ihr einst vereinigt, er sich auseinanderzusetzen hatte. Aber mit Aufstellung der Lehren, durch die er sich von ihr schied, war seine Mission nicht vollendet. Es bleibt immer die Frage: warum legte er denn auf jene Lehren ein so großes Gewicht? Sie konnten wohl der Grund, aber nicht der Zweck der Trennung seyn. Er suchte mit ihnen selbst noch etwas Höheres und Allgemeineres. Er suchte die unsichtbare Kirche, an deren Stelle, sie verdrängend, die äußere und sichtbare sich gesetzt hatte. Wir können auch sagen: er suchte die wahre Kirche, deren wesentliches Attribut die

Digitized by Google

Einheit und Allgemeinheit ist [1]. Die Allgemeinheit als bloß äußere würde immer nur eine zufällige und daher nicht die wahre seyn können. Die wahre Allgemeinheit kann nur die innere und wesentliche seyn, die beruht auf der absoluten Allgemeinheit der christlichen Principien selbst, und erreicht ist, wenn eben diese Allgemeinheit erkannt, wenn erkannt ist, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist [2].

Alles aber, was auf Erkenntniß beruht, hat der Natur des menschlichen Geistes zufolge nur einen stufenmäßigen Fortgang, eine allmähliche Entstehung. Die Reformation war daher von Anfang unvollendet, nur der Beginn dessen was werden sollte, nicht es selbst. Solang er nun jene wahre Allgemeinheit nicht erreicht hatte, war der Protestantismus zwar — auch Kirche, aber nur eine Art von Kirche. War die Kirche

[1] Er hat das una et catholica nicht aufgegeben, sondern für die ecclesia invisibilis festgehalten.

[2] Es gibt noch immer viele, die sich bemühen, ja sich plagen, das ewig Wahre im Christenthum zu entdecken; ihr Unglück ist, daß sie unter dem ewig Wahren alles das meinen, was keines Nachdenkens bedarf, was jeder von selbst weiß, wie ihnen Vernunft der Verstand ist, den jeder hat. Es geht ihnen mit dem Ewigen wie mit dem Allgemeinen, das sie mit dem Richtigen verwechseln, wonach das allgemeinste Bekenntniß das ist, das nichts bekennt. — Eine andere mögliche Anwendung des oben Gesagten wäre auf die etwa vorhandene Meinung, mit den Resultaten einer gelehrten und in dieser Hinsicht anerkennenswerthen Kritik, durch welche Verfasser und Abfassungszeit neutestamentlicher Schriften zweifelhaft werden sollen, das Christenthum selbst erreichen zu können. Das wäre die Einbildung derer zu Babel, die sich auch einbildeten, einen Thurm zu bauen, deß Spitze an den Himmel reiche. Das Christenthum ist selbst älter als das Christenthum, nämlich als das jener Bücher, deren Inhalt außerdem nach seiner wahren Bedeutung verstanden seyn müßte, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen könnte. Ist es eine platte Philosophie, welche ein solches Verständniß hindert, so hat sie solche gelehrte Umstände nicht nöthig, ihr muß es sich a priori und von selbst verstehen, daß eine Lehre wie das Christenthum nur ein Gewebe successiver menschlicher Erfindungen, ohne alle objektive Wahrheit seyn kann.

Digitized by Google

in ihm verwirklicht — so, wie sie allein verwirklicht seyn kann, im Geist und in der Erkenntniß, so ergab sich die äußere und sichtbare Gestalt von selbst. Solang die Kirche in ihm nur im Werden ist, kann auch die Verfassung nur eine vorläufige, einstweilige seyn, und anders haben es die Reformatoren selbst nicht gemeint mit den Einrichtungen, die sie im Drang der Umstände ihrer Kirche gaben. Nicht zufällig war es, nicht bloße Dankbarkeit gegen die Fürsten, welche die Anfänge der Reformation geschützt und beschirmt hatten, war Ursache, daß diesen die oberste Aufsicht über eine Kirche belassen wurde, welche außer dem Gegensatz, den sie in der römischen außer sich gelassen hatte, in ihr selbst auftauchende, bei weitem drohendere zu erwarten hatte, Gegensätze, die sie weder wie die bloß äußere Kirche mit eiserner Faust unterdrücken, noch mit der Macht einer vollkommenen, auseinander weichende Meinungen zu beherrschen vermögenden Erkenntniß niederhalten konnte. Nicht die Kirche, sondern nur eine Kirche, und daher in unvermeidlichen Kämpfen mehr und mehr selbst als bloße Partei angesehen, war sie in der Lage, wo nur das Dazwischentreten einer unbetheiligten, wenn nicht über, doch außer den Parteien stehenden Macht das Aeußerste verhindern konnte. Es ist baarer Undank, wenn man nicht einsieht, daß eine Kirche, wie die protestantische noch jetzt ist, ohne Hülfe der weltlichen Macht gar nicht bestehen könnte, und thöricht, zu glauben, daß selbst diese ihr eine Verfassung zu geben vermöchte, bei der sie dann sich selber regieren und aller weiteren Dazwischenkunft entrathen könnte. Von der andern Seite dürfen wir zu der Gesinnung unserer Fürsten, und am gewissesten zu der des mächtigsten unter ihnen, vertrauen, daß sie die ihnen gewordene Macht als ein heiliges Vermächtniß ansehen und sie nicht aus den Händen lassen werden, solang das Ziel unerreicht ist, am wenigsten sie irgend einer selbst hervorgerufenen Gewalt übergeben, von der vorauszusehen wäre, daß sie dem Fortgang zu jenem Ziel, d. h. der fortschreitenden Wissenschaft, nur feindlich oder hemmend entgegentreten würde.

Wir hoffen dieß, obgleich wir einsehen, daß der Staat, wenn er jener Oberaufsicht sich annimmt, nur eine peinliche Pflicht erfüllt,

Digitized by Google

wobei, da er ſelbſt nicht Partei ſeyn darf, nur ſeine überlegene Welterfahrung oder ein allgemeines Rechtsgefühl ihm zur Richtſchnur dienen kann. Oder wäre ihm, der das menſchliche Leben von allen Seiten und in den mannichfaltigſten Beziehungen ganz anders kennt als an Geiſt und Herz vertrocknete Büchergelehrte, wohl zuzumuthen, dem Werk der Zerſtörung gleichgültig zuzuſehen, die Kirche im wilden Zuſammenſtoß der Meinungen ſich vollends aufreiben zu laſſen, wenn er fühlte, welche troſtloſe Oede und Langeweile der völlige Untergang des Chriſtenthums über alle menſchlichen Verhältniſſe verbreiten müßte, welche moraliſche Wüſte, in der kein Menſch und am Ende ſelbſt die nicht leben möchten, die ſie herbeigewünſcht hatten? Zuzumuthen, ſich des Chriſtenthums ſo weit anzunehmen, daß es, als etwas einmal Eingeführtes, Scheines halber, der Form nach, oder als bloße Einkleidung fortbeſtände, innerlich aber aufgegeben wäre; als müßte er nicht in allen Verhältniſſen auf Ernſt und Wahrheit halten, zumal aber in allen öffentlichen der Lüge feind ſeyn; denn die in dem einen geduldete würde bald über alle ſich verbreiten und zuletzt das Innerſte des Staates ſelbſt verfälſchen? Zuzumuthen, daß er die von frommen Vorfahren in der Abſicht, gewiſſe Wahrheiten, die ihnen heilbringende und ſeligmachende waren, nicht untergehen zu laſſen und auch für die nachkommenden Geſchlechter zu erhalten, mit der Verkündigung derſelben verbundenen Ehren, Vortheile und Einkünfte denjenigen zuwende, welche die erlangte Stellung benutzen würden, eben dieſe Wahrheiten zu untergraben, oder ihnen öffentlich den Krieg zu erklären? Zuzumuthen, daß er eigenmächtigen und unbefugten Abänderungen der beſtehenden Ordnung, oder Aufreizungen, die keine andere Abſicht haben können, als die wichtigſten und innerlichſten Fragen zur Entſcheidung durch die Zahl und die Menge zu bringen (wovon zur Entſcheidung durch die Fäuſte nicht mehr weit iſt), nicht mit aller ihm zuſtehenden Kraft entgegentrete? Zuzumuthen, daß er des armen Volks ſich nicht annehme, wenn es durch ſchmeichelnde Worte und gleißende Reden, in denen übrigens der Name Chriſti geprieſen wird, um das ſchlechte und rechte Chriſtenthum

Digitized by Google

gebracht werden [1], oder wenn ihm zwar das geſchichtliche Chriſtenthum gelaſſen werden ſoll, aber als bloße ſchlechte Vorſtellung und nur uneigentliche Wahrheit, indeß der denkende Lehrer die wahre, die eigentliche Wahrheit für ſich behalte (nebenbei ein trefflich Fündlein, den dünkelhafteſten geiſtlichen Hochmuth einzuführen)? Wäre endlich der Staat ſelbſt dann ſo ſehr im Unrecht, als manche es vorſtellen, wenn er — ohne auch der kühnſten Forſchung und Lehrweiſe, ſolang ſie nur wiſſenſchaftlich iſt und den nothwendigen öffentlichen Anſtand nicht verletzt, etwas in den Weg zu legen; ohne irgendwie ſogenannte Rechtgläubigkeit vorſchreiben, begünſtigen oder hervorrufen zu wollen [2], ohne dem Chriſtenthum den Fortgang zu derjenigen Freiheit, welche erſt die vollkommene ſeyn wird, zu verkümmern, ohne es in den Particularismus zurückſtoßen zu wollen, aus dem es herausſtrebt, und in dem es nur wieder zu Grunde gehen könnte — wenn er dennoch, unbeſehen gleichſam und ohne Unterſuchung, aber eben darum auch keiner ſolchen vorgreifend oder vorſchreibend, nicht der zufälligen Form ſondern der Sache nach und im Allgemeinen, die Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für ſich hat, als Meinungen, die von geſtern ſind? Das alles wäre nur menſchlich, billig, gerecht, und jeder müßte ſich ſchämen, der es anders fände.

[1] „Wie der Wind Cäcias ſo fein ſanft, weich und warm wehet, damit die Blüthe herauslocket zu ihrem Verderben, alſo thut der Teufel auch, welcher gedenkt, Chriſtum zu vertilgen eben indem er ihn lehret; denn das kann der Teufel wohl leiden und nachgeben, daß Chriſtus über die Zunge gehet, und er dieweil darunter liegt, daß den Leuten die Ohren gekitzelt und ſie angeſteckt werden mit dem, was ſie gern hören". Dr. Martin Luthers Tiſchreden, K. XXXII.

[2] Davon wäre auch unter Verhältniſſen wie die jetzigen — nicht eine ächte und lautere, ſondern nur eine gemachte, verſchrobene und verfälſchte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinſten Rationalismus, wenn er nur übrigens ehrlich iſt, weit vorziehen müßte. Für eine ganz vertrackte Theologie dieſer Art kann ein einziges, angeblich bei der Verſammlung des Guſtav-Adolph-Vereins in Stuttgart geſprochenes Wort gelten: „Die perſönlich gewordene Gemeindewahrheit iſt der Gottmenſch, als das Wort, welches Fleiſch ward" (ſ. Berl. Allg. Kirchenzeitung von 1845. Nr. 76).

Digitized by Google

Dennoch ist das letzte und auf alle Weise begehrenswerthe Ziel ohne Frage, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieses Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung seyn. Der Staat, in dem allein bis jetzt die allgemeine Intelligenz ihre äußere Darstellung gefunden, hält der Kirche beständig das Maß vor, bis zu welchem sie ihr Bewußtseyn zu erweitern, ihr Wissen zu steigern hat, um der in ihm wirkenden Vernunft auf gleicher Höhe und würdig gegenüber zu stehen, um zugleich ihm zur Ergänzung — zu *seinem* Bewußtseyn zu werden, durch das er sich über sich selbst erhebt, von *seiner* Einseitigkeit frei wird. Der Staat kann die Kirche nur sich gleich achten, d. h. sie als frei von sich erkennen, wenn sie *innerlich* dieselbe *allgemeine Macht* geworden, die *er* äußerlich ist. Er hat Recht, die Kirche unter sich zu halten und demgemäß zu behandeln, die sich nur in der Abschließung vom allgemeinen Bewußtseyn und im Widerspruch mit demselben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, sie selbst muß sich befreien, nicht durch Auflehnung, sondern durch Erringen der inneren Selbständigkeit, welcher von selbst die äußere folgt. Und auch nicht frei *lassen* wird sie der Staat, sondern sie wird frei *seyn* von dem Augenblick, wo sie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen besondern, sondern als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen hat. *Dahin* zielt die Bewegung, dieß ist die *wahre* Strömung der Zeit, von der selbst die Thorheit Zeugniß ablegt, welche dieselbe wohl fühlt, aber nicht versteht.

Möglich, daß durch wiederhergestellte alte oder improvisirte neue Einrichtungen der deutschen protestantischen Kirche etwas mehr Stabilität gegeben, gewisse Ausschreitungen in ihr leichter in Schranken gehalten werden (wiewohl, was die vorhandenen Formen betrifft, manche so eng mit der Eigenthümlichkeit des Landes und des Volksstammes, bei dem sie sich finden, zusammenhangen, daß es schwer, ja unmöglich seyn wird, sie allgemein zu machen). Wenn man aber die Frage aufwirft, wo der Protestantismus das vorgesteckte Ziel am ehesten erreichen werde,

Digitized by Google

so antworten wir ohne Bedenken: eben da, wo er am längsten gezaudert, sich eine feste äußere Gestalt zu geben, wo er sich am meisten alles frei erhalten hat. Besser immer dieses Precäre seiner Existenzformen, dieses Schwankende seines Kirchenrechts, solang er nur eine Kirche, und nicht die Kirche geworden ist (denn diese erst hat das unbedingte und unzweifelhafte Recht zu existiren), aber immer besser dieses Unklare seines Rechts, als eine vollkommen befestigte äußere Existenz, die nicht ohne einen Rückfall zu erlangen gewesen wäre und nur eine Bastarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus hätte seyn können, wie in England. Wenn die deutsche protestantische Kirche die Umstände, in denen sie sich befindet, und an denen jetzt so viele sich ärgern, im Zusammenhang mit dem Ziel betrachtet, so wird sie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Christi selbst „höher achten denn die Schätze Egypti", als die glänzendste äußere Verfassung, welche sie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich schwach bin, so bin ich stark, wird sie mit dem Apostel, ihrem Vorbild, sagen; schwach der äußern sichtbaren Gestalt nach, ist sie stark inwendig, als die ganze Kraft des ersten Princips noch unverschwendet in sich bewahrend, und im Bewußtseyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zustände vorhalten, wird sie antworten, daß diese Leiden nicht werth sind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht **allein durch sich selbst** siegreichen Christenthums.

Kirche und Staat — das sind die zwei Gebiete, in denen allein sich die Philosophie mit dem öffentlichen Leben berührt, und beide sind ihr so nahe gelegt, daß, wie mißtrauisch ihr Einfluß auf beide von manchen Seiten noch betrachtet wird, sie durch nichts abgehalten werden kann, sich angelegentlichst mit ihnen zu beschäftigen. **Steffens** trat vor keiner der großen Aufgaben zurück, und mit derselben Freimüthigkeit, wie er sich über religiöse und kirchliche Verhältnisse geäußert, hatte er auch bei gegebener Veranlassung über Zustände und Principien des Staats sich erklärt. Es gibt Individuen, bei denen der Werth ihrer

Digitized by Google

literarischen Leistungen den ihrer Person übertrifft. Bei Steffens galt das Umgekehrte insofern, als man seine Persönlichkeit noch immer höher anschlagen mußte als seine geistigen Hervorbringungen. Zu einer Analyse seiner naturphilosophischen Werke, z. B. der großen Anthropologie, seiner Religionsphilosophie u. a. mangelten Zeit und Kräfte, aber überhaupt den Lobredner so wenig als den Beurtheiler seiner wissenschaftlichen und andern Werke zu machen, konnte bei der Nähe unseres Verhältnisses und der Uebereinstimmung unserer Bestrebungen als schicklich erscheinen. Mir stand nur zu, Zeugniß abzulegen für sein hohes und durchaus reines Wollen: wie ich mehr gewiß als irgend einer unter den hier Anwesenden Ursache hatte, ihm das Wort des römischen Dichters nachzurufen:

Vielen Guten starb er beweint,
Niemand beweinter als mir selbst.

Aber nicht geziemte, unmännlichen Schmerz zu äußern oder zu erregen; vielmehr wofern ich im Stande war den vollendeten Freund mit Worten zu ehren, so konnte dieß auf die würdigste und seinem Sinn gemäßeste Weise nur geschehen, wenn ich an seinen Namen ein frei, vom Herzen weg gesprochenes Wort knüpfte, das in einer Zeit großer Verwirrung über die wichtigsten Fragen ernstlich Strebenden zu einiger Verständigung und Weisung dienen konnte. In diesem Sinne wurde der gegenwärtige Vortrag gehalten.

Es ist ein weiter Weg von den ersten Anfängen aller Speculation durch alle nothwendigen Zwischenglieder bis zu den letzten Resultaten, in welchen das höchste Menschliche sich zusammenfaßt. Steffens erlag nicht der Länge des Weges, wie überhaupt das Ausgezeichnete seines Wesens eine unverwüstliche Jugend des Geistes war. Sahen wir in der letzten Zeit mit Schmerzen seinen körperlichen Zustand dem Verfall sich nähern, der Geist hielt sich aufrecht, und wer noch in den letzten Jahren ihn hörte und sah, wie er in freier, überströmender Rede, mit herzgewinnender Freundlichkeit, noch immer tief ergriffen, von den höchsten Dingen redend, sein Inneres aufschloß, der wird mir darin

Digitized by Google

beistimmen, daß man von ihm sagen könne: Er ist in seiner Jugend gestorben.

Zwar ein langes und reiches Leben hatte er zurückgelegt; durch besondere Fügung mit auf den Schauplatz der denkwürdigen Ereignisse geführt, durch welche des deutschen Vaterlandes Freiheit und Selbständigkeit, wenn nicht so weit, als kühnere Wünsche für möglich gehalten, aber denn doch errungen und erkämpft worden, wußte er wieder in die bescheidene Stille des akademischen Lehrers zurückzutreten, auch hier übrigens stets bereit, von dem deutschen Volke die inneren Gefahren abzuwehren, die ihm nur zu oft und gerade in Zeiten großer Wendepunkte durch vordringliche Unfähigkeit oder Unbedachtheit bereitet worden. Er hat treu ausgehalten mit dem Vaterlande seiner Wahl, Glück und Unglück der Zeit redlich mitgetragen. Anerkannt von seinem edeln, aufs höchste verehrten Könige, hat er neben dem Dank auch den Undank der Welt erfahren, aber aus allen Stürmen eines geistig bewegten und äußerlich wechselvollen Lebens die erquickende Frische seines Geistes und seine gegen alle Menschen liebevolle Gesinnung davongetragen, der wir zuletzt gedenken, um mit der Erinnerung an diese schönste, höher als jede geistige Begabung anzuschlagende Eigenschaft diesen dem Andenken des theuern Freundes gewidmeten Vortrag zu schließen.

* * *

Der letzte geistige Nachlaß eines so allgemein gelesenen und von so vielen geliebten Schriftstellers wie H. Steffens sollte eigentlich keiner Bevorwortung bedürfen, zumal wenn sich unter demselben so werth- und belangvolle Arbeiten befinden, wie (um diejenigen zu nennen, die in den Kreis meiner Beurtheilung fallen) die über Pascal und die über die Lebensumstände des Jordanus Brunus, dann der Aufsatz über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie, leider Bruchstück geblieben, aber dennoch anziehend, weil aus ihm zu ersehen ist, mit welcher Wissenschaft der Verewigte sich zuletzt beschäftigte, und welche Richtung er eben derselben zu geben dachte.

Digitized by Google

Da indeß irgend ein Vorwort dennoch unerläßlich schien, so habe ich, die Abneigung gegen jede particelle Aeußerung über Philosophie für dieß Mal überwindend, angenommen, daß der bei Eröffnung meiner Vorlesungen im vergangenen Sommerhalbjahr zu Steffens Andenken gehaltene Vortrag statt eines solchen wohl würde gelten können, wenn es auch manchen vorkommen möchte, als ob der Charakter von Improvisation, den eine Gelegenheitsarbeit unter allen Umständen an sich trägt, und der auch diesem Vortrag durch einige Erweiterungen nicht genommen werden konnte, wenig stimme zu dem Ernst und der Wichtigkeit der Gegenstände, die in ihm zur Sprache kommen. Ich überzeugte mich inzwischen, daß dieses Fragmentarische doch mehr nur ein äußerliches und scheinbares, und übrigens der Zusammenhang der zu Grunde liegenden Denkweise gar wohl einzusehen sey, wenn man nur den guten Willen und so viel Combination, als zum Verständniß jeder Art von philosophischer Darstellung erforderlich ist, dazu mitbringe, und nicht etwa überhaupt nur das verstehe, worauf sich irgend eine der gangbaren, zu beliebigem Gebrauch bereit stehenden Bezeichnungen anwenden lasse.

Mein Antheil an der Publication dieses Nachlasses hat sich übrigens weder auf die letzte Redaktion, deren einige Aufsätze bedurften, und noch weniger auf die Correktur der Druckbogen erstrecken können, bei welcher, ohnerachtet der Sorgfalt, mit der des Verewigten vieljähriger Freund, Herr Professor von der Hagen sie beaufsichtigte, dennoch nicht zu verhüten war, daß durch hartnäckiges Besserwissenwollen eines Correktors in dem ersten Aufsatze als Herausgeber von Pascals Pensées Bossuet stehen blieb. Gesorgt indeß wurde, daß solche Druckverstöße durch ein vollständiges Verzeichniß, so weit dieß überhaupt geschehen kann, gut gemacht wurden.

Um einem möglichen Mißverständniß zu begegnen, sey noch bemerkt, daß der S. 43 unter den Schriftstellern über Jordanus Brunus genannte Jordanus der 1700 in Berlin geborene — späterhin durch Friedrichs d. G. Freundschaft und Briefwechsel berühmt gewordene Franzose Jordan ist, wie dieß aus dem Titel seiner kleinen Schrift:

Digitized by Google

Caroli Stephani Jordani, V. D. apud Potzlovienses Ministri Gallicani, Disquisitio historico-literaria de Jordano Bruno, Nolano. (eine Jahrszahl hat weder der Titel noch die Zueignungsschrift) sich abnehmen läßt.

Möge nun diese Sammlung als das Letzte, was von einem lebensvollen und höchst liebenswerthen Geiste uns übrig geblieben, überall, wohin sie dringt, freudige Theilnahme erwecken!

Berlin, Ende Aprils 1846.

Digitized by Google

Vorbemerkungen zu der Frage über den Urſprung der Sprache.

(Geleſen in der Klaſſenſitzung der Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin 25. November 1850).

Meine Abſicht iſt, einige Vorbemerkungen zu der Unterſuchung über den Urſprung der Sprache mitzutheilen. Vorbemerkungen. Denn eine in die Frage ſelbſt eingehende Abhandlung, und die eine Entſcheidung herbeizuführen auch nur beabſichtete, möchte ſich ſchwerlich in die engen Grenzen eines akademiſchen Vortrags einſchließen laſſen. Man könnte auffallend finden, daß gerade in der Zeit, wo die ſprachvergleichenden Forſchungen einen ſo erſtaunenswerthen Umfang erhalten und ſo glänzende Ergebniſſe theils erzeugt theils in Ausſicht geſtellt haben, die Philoſophie von jener allgemeinen Frage zurückgetreten ſcheint, die ſeit Platon bis in die ſpätere Römerzeit (Zeugniſſe davon finden ſich bei Sextus Empiricus und Aulus Gellius u. a.) vielfach erörtert worden, die ſodann in neuerer Zeit, nachdem bereits Engländer, Franzoſen, Deutſche damit wetteifernd ſich mit ihr beſchäftigt, vor nunmehr achtzig Jahren von unſern Vorgängern in der Akademie ſogar zum Gegenſtand einer Preisaufgabe gemacht worden. Mit welchem Erfolg dieß geſchehen, dürfte wohl kurz erörtert werden. Gekrönt wurde bekanntlich die Schrift von Herder, von welcher indeß ein dem Verfaſſer nicht übelwollender, ja ihm verwandter Geiſt, alsbald, nachdem ſie im Druck erſchienen war, ſich wenig erbaut äußerte. J. G. Hamann hat ſich nicht weniger als dreimal über die Herderſche Preisſchrift vernehmen

Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

Digitized by Google

lassen. Zuerst durch eine in die Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen eingerückte Recension, dann durch eine fingirte Abfertigung dieser Recension, die bald nachher in denselben Zeitungen erschien. Beide vom Jahr 1772 finden sich im IV. Band der Münchener Gesammtausgabe wieder abgedruckt, wo jedoch bei Redaktion des ersten Aufsatzes ein arger Verstoß begangen worden. Herder ist für den rein menschlichen Ursprung der Sprache und sagt: „Ein höherer Ursprung hat nichts für sich, selbst nicht das Zeugniß der morgenländischen Schrift" (unter dieser ist, wie das Folgende zeigt, die Bibel oder speciell die Genesis gemeint, es ist, als ob vor der damaligen Berliner Akademie die Bibel zu nennen nicht schicklich geschienen hätte). Denn diese, fährt Herder fort, gibt offenbar der Sprache einen menschlichen Ursprung durch Namengebung der Thiere. Hiezu (zu den Worten: Namengebung der Thiere) hatte Hamann in einem Exemplar, das ich gesehen, als Anmerkung unter dem Text beigeschrieben: „am ersten April S. Syncellus apud Fabricium in Cod. Pseudepigr. V. T. T. I, p. 13". Der Münchener Abdruck ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus demselben Exemplar gemacht, aber die Anmerkung (mit Auslassung des Citat) in den Text gekommen, als stünde der 1. April als Datum der Namengebung auch in der Schrift, oder als wär' es von Herder selbst beigefügt, der doch sonst nicht eben geneigt war, Ironie gegen sich selbst zu üben.

Eine Sammlung von ersten Abdrücken Hamannscher Aufsätze, denen nicht selten Randanmerkungen von der Hand des Verfassers beigeschrieben sind, befindet sich unstreitig jetzt auf der hiesigen Königl. Bibliothek, wohin sie mit der Jacobischen Büchersammlung gekommen ist. Vielleicht würde dort noch anderes in die Münchener Ausgabe nicht oder unrecht Aufgenommenes sich finden.

Ein dritter auf die Herdersche Preisschrift sich beziehender Aufsatz Hamanns unter dem Titel: Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift, war auf Herders Wunsch ungedruckt geblieben und ist zuerst in der Münchener Ausgabe ans Licht gekommen. Hier sagt Hamann u. a. (es ist nicht die stärkste Stelle): „Mußte nicht mein

Digitized by Google

Freund Herder (er nennt ihn nachher sogar den würdigsten seiner Freunde), um in den akademischen Schranken dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod des verkündigten Preises nachzujagen, mußte er nicht laufen als aufs Ungewisse, fechten als der in die Luft streicht? — Als ein kluger Haushalter eines ungerechten Mammons hat er nichts anderes als die Offenbarungen und Ueberlieferungen seines Jahrhunderts zum Grunde seiner Abhandlung legen, und seinen Beweis auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu und Stoppeln bauen können — — aber freilich alles nach der neuesten Bauart seines Jahrhunderts". (Werke, Band IV, S. 66.).

Noch ganz anders freilich hatte Hamann über eine zweite vollkommen gleichzeitig erschienene Schrift über denselben Gegenstand, auf jeden Fall veranlaßt durch die Berliner Preisaufgabe (sollte diese Abhandlung vielleicht gar das Accessit erhalten haben?) sich ausgelassen. Der Verfasser dieser Schrift, ein in der Folge mehr durch Arbeiten über Geschichte der Philosophie als durch eignes Philosophiren bekannt gewordener Mann hatte seine Abhandlung: Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache betitelt, aber sich mit Erklärung des Ursprungs der Redetheile begnügt, war also an die eigentliche Frage nicht einmal gekommen. Denn, wie Hamann sagt, der Ursprung der menschlichen Sprache und die Erfindung der partium orationis sind so weit voneinander unterschieden als Vernunft, Logik und Barbara Celarent. „Wir überlassen es, fährt die Hamannsche Recension fort, Lesern, die etwas mehr als Primaner, aber auch keine bestochenen Zeitungsschreiber sind, selbst zu erfahren, wie schal und seicht des Verfassers Philosophie sey. Welche gähnenden und schielenden Beispiele, ohne Witz noch Wahl, und seine gelehrte supellex — quam curta! Ohngeachtet er eigentlich die Sprache nur aus dem Gesichtspunkt der Grammatik anzusehen im Stand gewesen, so scheint er doch auch letzterer nicht einmal recht in seiner Muttersprache gewachsen zu seyn". (Ebendaselbst S. 5.).

So wenig harmonische Töne waren der erste Erfolg der Berliner Preisfrage und der auf sie eingegangenen Antworten. Wenn unsere Zeit in Bezug auf die Frage zurückhaltender geworden, oder wenigstens in die eigentliche Tiefe derselben noch nicht eingegangen ist, so darf man

Digitized by Google

dieß vielleicht als Folge des Umſtandes betrachten, den wir als die erfreulichſte Folge der neueren Philoſophie anſehen, daß die großen Gegenſtände fernerhin nicht mehr wie ehemals capitelweis, abgeſchnitten vom allgemeinen Zuſammenhang abgehandelt werden können — und die Philoſophie entweder ſich ſelbſt aufgeben oder ſich beſtreben muß, in der That jenes Webermeiſterſtück zu ſeyn, von dem Goethe ſpricht, wo ein Tritt tauſend Verbindungen ſchlägt. Wirklich hängt das Problem, wie man ſchon bei den erſten ernſtlichen Verſuchen es zu löſen bemerken kann, vor- und rückwärts ſo mit den höchſten Fragen aller Speculation zuſammen, daß jeder, der es angreift, bald davon zurücktreten wird, wenn er ſich nicht bewußt iſt, über jene zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen zu ſeyn.

Was deſſen ohngeachtet vorläufig für das Problem geſchehen könnte, würde darin beſtehen, daß verſuchsweiſe (πειραστικῶς) alle Möglichkeiten, die ſich unmittelbar darbieten, erſchöpfend aufgeſtellt, einige nach Erfund ſchlechthin, andere beziehungsweiſe verneint, die eine durch die andere berichtigt, beſchränkt oder erweitert, und ſo der Weg zu dem Wahren und Wirklichen in der Sache gebahnt würde. Dieſe nächſten Möglichkeiten ſind um ſo weniger ſchwer zu erkennen, als natürlich ſchon alle wirklich verſucht worden ſind. Die Alten kannten nur Einen Gegenſatz, die Frage war: φύσει ἢ θέσει τὰ ὀνόματα; dagegen ſchon J. G. Hamann in der zweiten Recenſion der Herderſchen Preisſchrift ſagt: allen möglichen Kundſchaften nach, die ich über dieſen Punkt habe einziehen können, gibt es hier höchſtens drei Scheidewege: den Weg des Inſtinkts, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts. In jeder dieſer Möglichkeiten zeigen ſich aber wieder untergeordnete Möglichkeiten, ſo in Anſehung des Unterrichts, über den ſich Hamann mit folgenden Worten äußert, die man freilich mit Vorſicht oder cum grano salis nehmen muß, da ſie in der zweiten Recenſion ſtehen, die ſich für eine Abfertigung der erſten gibt und vermuthlich zur Begütigung Herders geſchrieben iſt. Ueber die Hypotheſe des Unterrichts alſo ſind Hamanns Worte: „Der menſchliche fällt von ſelbſt weg (da nämlich jeder Unterricht ſchon Sprache vorausſetzt; daſſelbe wäre zu ſagen, wenn man

Digitized by Google

die gemeinsame Sprache durch Uebereinkunft, Festsetzung (θέσει) oder Verabredung entstehen ließe). Der mystische ist zweideutig, unphilosophisch, unästhetisch (hier scheint die Parodie Herderscher Aussprüche ziemlich greifbar). Es bleibt nur der thierische Unterricht übrig". Wollte man dieses Letzte wörtlich nehmen, so etwa, daß die menschliche Sprache durch eine Nachahmung und allmähliche Vermenschlichung thierischer Laute entstanden seyn sollte, so wäre diese Meinung so dem Genius Hamanns widerstrebend, daß man noch einen andern als den an der Oberfläche liegenden Sinn hinter den Worten vermuthen müßte. Allein der Königsberger Einsiedler, oder wie er sich selbst gern nennen hörte, der Magus aus Norden will vielleicht nur dem Freund zu Gefallen reden, seiner Denkart soviel möglich sich anbequemen; denn in der unmittelbar, wie es scheint, nach seinen Recensionen der Tiedemannschen und Herderschen Abhandlungen, nämlich ebenfalls 1772, unter dem Titel: des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache erschienenen Schrift, also in einem vierten durch die Berliner Preisfrage veranlaßten Aufsatz, in dem er sich nun wieder nach einer andern Seite hin wegen einzelner Aeußerungen der sogenannten Abfertigung rechtfertigen zu wollen scheint, in diesem vierten Aufsatz also geht Hamann in alia omnia und scheint, freilich in seiner wenig entwickelten und verständigender Auseinandersetzung schnurstracks zuwiderlaufenden Weise, einen zugleich göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache behaupten zu wollen.

Ich müßte nun, um es nicht bei diesen bloßen literarischen Vorbemerkungen bewenden zu lassen, die drei Hypothesen, die einzigen unstreitig, die sich auch jetzt, d. h. nach den bis jetzt geltenden Standpunkten, im Ganzen erwarten lassen, auf die bezeichnete Weise durchgehen und sie nach Platonischer Anweisung als Stufen und Aufsteigmittel zur wahren Theorie benutzen. Hier habe ich aber das Bekenntniß abzulegen, daß eine Ausarbeitung in diesem Sinn eben jetzt durch verschiedene Umstände rein unmöglich gewesen. Es mußte denn beim Rückblick auf die vorgetragenen literarischen Bemerkungen der lebhafte Wunsch entstehen, den Werth derselben doch irgendwie und von irgend einer

Digitized by Google

Seite her erhöhen zu können. Da kam mir zur rechten Zeit die Erinnerung, daß für diese Klasse Vorträge nicht bloß eigner Ausarbeitungen der Mitglieder zuläſſig erachtet ſind, ſondern wohl auch die Mittheilung einer fremden, wenn nur bis jetzt unbekannten Produktion geſtattet iſt, der freilich um ſo willkommener höherer Werth zugeſtanden wird, wenn das Ineditum einem früheren Jahrhundert und einem berühmten oder gar einem großen Namen angehört, z. B. dem eines Leibniz. Ein ſolches iſt, was ſich mir zur Mittheilung anbot, nun freilich nicht; wenn jedoch für keine Merkwürdigkeit, kann es aber heutzutage immerhin wenigſtens als eine Seltenheit oder als ein Curioſum gelten, denn offenbar gehört es nicht der jüngſten Zeit an, welche mit ſo leichter Mühe, als eine frühere Generation die äußern Abzeichen des gelehrten Standes aus dem Weg geräumt, auch die weſentliche Zierde deſſelben, die Kenntniß der alten claſſiſchen Sprachen beſeitigen zu können wähnte, im Gegentheil gehört es vielmehr einer Zeit an, in der auch Männer noch in lateiniſcher Poeſie ſich zu üben nicht verſchmähten. Denn es iſt ein lateiniſches Poëm — eben über den Urſprung der Sprache, dem man freilich wird zu gut halten müſſen, daß es dem einzigen einer didaktiſchen und philoſophiſchen Poeſie aus altrömiſcher Zeit, dem Gedicht des Lucretius, das außerdem auch die Frage vom Urſprung der Sprache berührt hat, daß es dieſem Ausdrücke und Wendungen entlehnte, aber mit dem ich gegen eine eigne Arbeit jedenfalls im Vortheil mich zu befinden hoffe, indem für diejenigen, welchen der Inhalt nicht genügen ſollte, vielleicht die ſprachliche Darſtellung einigen Reiz hat, und auf die, welchen dieſe gleichgültiger iſt, der Inhalt immer wenigſtens einige Beziehung ausüben wird. Ich begnüge mich von ſprachlicher Darſtellung zu reden, denn von poetiſcher könnte wohl erſt dann die Rede ſeyn, wenn das Poëm ins Poſitive einginge und den Streit entſchiede, anſtatt ſich mit Aufzählung der möglichen Meinungen zu begnügen. Eine Tugend des Mitzutheilenden darf ich noch erwähnen, ſeine Kürze. Und ſo ſey denn nach einem geziemenden Favete linguis die Vorleſung des kleinen Anecdoti der Beſchluß meines dießmaligen Vortrags.

Digitized by Google

De humani sermonis origine diversae opiniones[1].

Quis varias labris vocum efformare figuras
Mortaleis docuit, suavem quis ab ore loquelam
Fundere, quis rapidis animos percellere dictis?
Cetera cuncta Deus muta esse animantia jussit,
Addita soli homini verborum daedala lingua,
Naturae munus, sed munere quis docet uti?
Namque nec infantes primo sub tempore vitae
Utuntur lingua, pendent sed ab ore parentum
Auriculis avidis, ut discant verba profari,
Et claras lingua formata emittere voces.
Ast homini primum facto et majoribus orbo
Nemo erat, alloquio blando verbisque benignis
Qui daret exemplum. Sunt, qui venerabile Numen
Aeternumque patrem matris mortalis ad instar
Os homini formasse putent et verba praeisse,
Disceret ut vocis linguaeque volubilis usum.
Sed quoniam nemo est hominum, qui talia fari
Non modo, sed mente atque animo comprendere possit,
Sunt, qui nullius impulsu nulloque magistro
Verba reperta homini dicant, sed sicuti capta
Mature et caris erepta parentibus ultro
Discit avis patrii modulamina suavia cantus,
Aut veluti modo nata et luminis edita in auras
Sponte sua doctas pertexit aranea telas:
Sic neque consilio ductos, autore nec ullo
Primigenos homines hominum neque sanguine cretos
Instinctu solo naturae atque ingenita vi
Perpulsos laetae commercia inisse loquelae.

[1] In einer früheren Abſchrift dieſes von dem Vorleſenden ſelbſt im Jahr 1825 oder 1826 verfaßten Gedichts iſt der Ueberſchrift beigeſetzt: „nach einem [ſeinen Söhnen] zur Ueberſetzung ins Lateiniſche gegebenen Thema“. D. H.

Digitized by Google

In partes abeunt alias, neque Numine divo
Nec natura ipsa qui dicunt esse magistra
Usum hominem, verbis cum disceret addere verba,
Naufragio at veluti projectum ad littora vitae
Nudum hominem multo studio longoque labore
Tentandoque vias demum invenisse loquendi,
Atque rudes primum voces nilque artis habentes
Aduituque truces et nulla lege coactas
Paullatim inflexas mitescere, sumere formam,
Leneque ferre jugum docuisse et vincula amare,
Continuo sermone ut deinde expromere posset
Sensa animi et nil non aptis proponere verbis.
Quarum quae sit vera et possit opinio stare,
Docti disceptant et adhuc sine judice lis est.

Digitized by Google

Epigrammata.[1]

1825.

Die alten Burgen.

Culmina culminibus, nativis arcibus arces
Impositas prisci temporis ausa stupes.

Streitberg.

Eversas arces atque alto culmine culmen
Dejectum nostri temporis ausa vides.

Die Wiesent.

Dulce sonans per prata virentia labitur amnis,
A pratis vere nomen et omen habens.

Neideck.

Nomen ab invidia tulit angulus iste, placeret,
Quo fugerem invidias, angulus iste mihi.

Muggendorf.

Occulta arboribus densis, sed prodita fumo
Valle vides ima tecta humilesque domos,
Quae si te excipiant aegrum, neque pectora curis
Exsolvant, nullo rure beatus eris.

[1] Diese lateinischen Epigramme sind wie das vorhergehende Posm zur Zeit des Erlanger Aufenthalts verfaßt und schienen am besten neben diesem, mit welchem sie auch im Original zusammengestellt sind, ihre Stelle zu finden. D. H.

Digitized by Google

Die Muggendorfer Höhlen.

Antra petant alii, coecas sub monte cavernas,
Ursino infectos osse situque specus.
Me coeli facies, me diae luminis aurae,
Me viridis rivus, mollia prata juvant:
Securi colles, optata silentia toto
Sejunctae mundo vallis et alta quies
Exesos inter montes jugaque horrida dumis,
Quercubus umbrosis ilicibusque nigris.

Die Riesenburg.

Has olim moles dicunt posuisse Gigantas,
Hoc certum est, hominum non posuisse manus.

Rabeneck.

Quod pullis aquilae nidum Natura creavit,
Tristis corvorum turba cacumen habet.

Gößweinstein.

(Ortschaft mit Wallfahrtskirche.)

Elatum montem nisi summo in vertice templum
Nec te relligio fecit adire loci,
Huc ades, expansas vallis super abdita pennas
Quo libres, curvos despiciasque sinus.
Est ubi praerupti montis pendentia saxa
Saltibus immineant, hunc tibi quaere locum.
Hic tibi subjectas cautes et claustra profunda
Contractumque datur cernere flumen aquae,
Quae vallis mirum sinuosae anfractibus errans
Obliquum dulci murmure fallit iter.

Gedichte und metrische Uebersetzungen.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Digitized by Google

Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland [1].

Die müden Glieder neigen sich zur Erde,
Und bald kann ich dieß Schweigen nicht mehr brechen;
Es sieht mich an mit flehender Geberde
Das stumme Bild, und dringt mich noch zu sprechen.
Warum, o Erde, hatt'st du keinen Mund,
Und warst so träg die Freveltat zu rächen?
Ihr ew'gen Lichter, die des Himmels Rund,
So weit es reicht, mit stummem Glanz erfüllen,
Ist das Verbrechen auch mit euch im Bund?
Kann nur der Mensch, was er gesehn, enthüllen,
Warum denn konnten mir die Zunge binden
Ein falscher Eidschwur und ein feiger Willen?
Laß mich nicht sterben, Gott, in meinen Sünden,
Nimm diese Last von der gedrückten Seele,
Und laß dieß Blatt den rechten Leser finden,
Daß es der Zeit, die kommen wird, erzähle,
Was ich gesehn, und nicht in ew'ger Nacht
Ein Grab mit mir die Gräuelthat verhehle.
Es war in tiefer dunkler Mitternacht,
Wann kräft'ger der Gedanke sich entzündet;
Als einsam ich beim Wort des Herrn gewacht,

[1] Dieses Gedicht, so wie die zwei folgenden, stand im Musenalmanach für das Jahr 1802, herausgegeben von A. W. Schlegel und L. Tieck, mit dem Namen Bonaventura unterzeichnet.

Digitized by Google

Auf daß am nächſten Morgen ichs verkündet',
Daß unverſehns zwo dräuende Geſtalten
(Wie es geſchehn, hab ich noch nie ergründet),
Indem ich ſinnend ſitze, vor mir halten,
Schwarz wie die Nacht und ihre dunkeln Mächte.
Wo war't ihr da, ihr ſchirmenden Gewalten?
War abgewendet eure heil'ge Rechte,
Dem Frommen eine feſte Burg und Mauer
Vor böſem Anlauf und Gefahr der Nächte?
Schon ſank ich in des ſichern Todes Trauer;
Die Seele wandte ſich zum ew'gen Lichte,
Die Glieder aber löste kalter Schauer.
Doch während ſo das Härtſte ich erdichte,
Das Aeußerſte zu dulden ſchon mich rüſte,
Geſchah es mir, wie ich wahrhaft berichte.
Es iſt ein Ort, nicht fern der Meeresküſte,
Verwittwet ſteht der Kirche alt Gemäuer
In des Gefildes dürrer ſand'ger Wüſte,
Seit Gottes Hand an eines Sonntags Feier
Das alte Dorf durch Sturm und Meeresbraus
Bedeckte mit des Sandes dichtem Schleier.
Dahin zu kommen in dem nächt'gen Graus
Befahl der eine. „Willſt die Glieder laben,
So folge mir zu ſpätem Hochzeitſchmaus.
Du kannſt das wohl nicht alle Tage haben".
Der andre ſprach: „Nimm dieſes Gold und eile;
Wo nicht, ſo biſt du morgen ſchon begraben".
Indem ich mich bedenkend noch verweile,
Werd' mit Gewalt und Dräun ich fortgezogen;
Der Weg iſt wohl von einer halben Meile.
Die Sterne ſtanden an des Himmels Bogen,
Sonſt war die Nacht von keinem Lichte heiter,
Und fernher tosten dumpf die Meereswogen.

Doch unſres Weges einz'ger ſichrer Leiter
War ferner Laut, wie ich ihn nie vernommen;
Denn ſchnell durchs Dunkel gingen die Begleiter.
Und als wir endlich näher nun gekommen
Dem Ziel der Reiſe, hielten die Gefährten;
Und mehr und mehr ward mir das Herz beklommen.
Sie ſprachen miteinander durch Geberden,
Drauf gaben ſie den Augen eine Hülle,
Wodurch ſie nur die innre Nacht vermehrten.
Ich wurde nun in meiner Seele ſtille,
Und wiederholte gläubig ſtets die Worte
Voll Troſt und Kraft: Herr, es geſcheh' dein Wille!
Und bald gelangt' ich zu dem ſtillen Orte,
Wohin ſo oft voll Andacht ich gegangen,
Und auf ein Zeichen öffnet ſich die Pforte.
Von andern Händen werd' ich da empfangen;
Obwohl geblendet kenn' ich alle Schritte,
Und weiß, daß zum Altare wir gelangen.
Ich hört' Geräuſch, als wären's Menſchentritte,
Und leiſe Laute durch die Stille ſchweben,
Doch hatt' ich Muth zur Drohung nicht, noch Bitte.
Jetzt aber ſchien die Ruhe aufzuleben.
Schon war ich meiner Sinne nicht mehr Meiſter,
Und dachte: nun wird ſichs zum Ende geben.
So machte Furcht und Schrecken ſelbſt mich dreiſter,
Daß ich die Stimme herzhaft ſo erhoben:
„Seyd abgeſchiedne ihr, doch gute Geiſter,
Die Gott den Herrn und Jeſum Chriſtum loben,
So ſprecht, was treibt euch noch zurückzukehren
In dieſe Welt von jener Welt dort oben?
Doch ſeyd ihr nicht aus jenen ſel'gen Sphären,
Wer gab euch Macht, euch alſo zu erfrechen,
Die heil'ge Ruhe dieſes Orts zu ſtören?"

Doch hört' ich, kaum war dieß vergönnt zu ſprechen,
Ein ſchrecklich Wort mir an das Ohr getragen,
Und ſtark wie Felſen durch das Herz mir brechen.
Es galt nicht weder Fragen mehr noch Klagen,
Ich konnte meinen Willen nicht mehr regen,
Denn ſelbſt die Kraft des Wollens war zerſchlagen.
Die Hülle fällt, und ſchon ſteht mir entgegen
Das junge Brautpaar, harrend am Altare,
Und wartend auf den prieſterlichen Segen;
Das Mädchen mit dem friſchen Kranz im Haare,
Zwar ſchön, doch bleich, als käm' ſie aus dem Grab,
Der Jüngling in der erſten Blüth' der Jahre.
Und hinter ihnen weiter noch hinab
Sah ich beim hellen Schimmerglanz der Lichter
Im mittlern Gang ein friſch geöffnet Grab.
Und nah und fern ein Volk, das dicht und dichter
Sich wölkte, als es jemals ſonſt geweſen.
Es waren eigne ſeltſame Geſichter,
Worin man glaubt ein fernes Land zu leſen;
Doch ihre Herkunft war nicht auszuwittern,
So fremd und unbekannt war Tracht und Weſen.
Und alsbald hör' ich durch die Kirche zittern
So Orgelton als ſonderbare Klänge,
Dergleichen auch den ſtärkſten Sinn erſchüttern.
Und als verſtummten Orgel und Geſänge,
An Sprach' und Weiſe keinen zu vergleichen,
Sah ich zum Altar drängen ſich die Menge,
Das Mädchen gegen mich ſich freundlich neigen,
Mit einem Blick — ich werd' ihn immer ſchauen —
Und dieſer Blick ſchien mir ein willig Zeichen.
Darob ergriff ich ohne Furcht und Grauen
Des Mädchens kalte todtenblaſſe Hand,
Um ſie dem ſchönen Jüngling anzutrauen.

Digitized by Google

Wie war's, daß ich das Zittern nicht verſtand,
Als ihre Hand zu ſeiner ſich gewendet?
Und warum knüpft' ich ſolch unſelig Band?
Kaum war der letzte Segensſpruch vollendet
(In griech'ſcher Zunge, wie man mir befohlen),
So wurden mir die Augen neu verblendet,
Woraus ſich Thränen nicht umſonſt geſtohlen.
So ſchied mein Blick von der vermählten Braut.
Dann ließen ſie ein Crucifix ſich holen,
Auf das ich mußt' mit heller Stimm' und laut
Ein ewig Schweigen dieſer Nacht geloben,
Mit einem Schwur, ob dem mir jetzt noch graut.
Dieß war mir noch die härteſte der Proben,
Und als auch dieſen Zwang ich überſtanden,
Ward ich zur Kirche ſtill hinausgeſchoben.
Nun frei, löst' ich ſogleich mich von den Banden,
So mir die Augen ſtarr und feſt umzogen,
Die ſich alsbald empor zum Himmel wandten.
Die Sterne ſtanden noch am Himmelsbogen,
Sie ſahen auf des alten Dorfes Trümmer,
Und näher brausten laut die Meereswogen;
Und in der Kirche war noch ſchwacher Flimmer,
Doch bald drauf ſah ichs dunkel drinnen werden,
Und es erſtarb des Lichtes letzter Schimmer.
So legt', ermüdet von der Nacht Beſchwerden,
Kraftlos und ſchwach, um weiter noch zu wallen,
Ich eine Weile nieder mich zur Erden.
Noch eine Weile, und ich hör' ein Schallen:
Es trug der Wind es von der Kirch' herüber,
Es däuchte mir, als wär' ein Schuß gefallen.
Darob ergriff mich Schaur und kaltes Fieber,
In allen Gliedern ſchien es mich zu packen,
Ich ſah noch einmal in die Nacht hinüber,

Digitized by Google

Dann wankt' ich eilig ihr die flücht'gen Hacken,
Und fliehend ſchnell durch Dornen, Schilf und Meer,
Als ſäße Tod und Hölle mir im Nacken,
Kam ich vor meines Hauſes offnes Thor.
Dort warf der Schrecken mich gewaltſam nieder,
Doch früh am Morgen riß es mich empor.
Nicht Ruh noch Raſt für die zerſchlagnen Glieder!
Noch eh' die Sonn' emporſtieg an dem Himmel,
Stand ich ſchon vor der alten Kirche wieder.
Verſchwunden war der dunkeln Nacht Gewimmel,
Die Kirche färbte ſich mit goldnem Saume.
Es legte ſich der Sinne wild Getümmel.
Mir war's, als wacht' ich auf aus einem Traume.
War es des heitern Morgens friſche Kühle,
Die alte Still' in dieſem heil'gen Raume,
War es der Troſt der himmliſchen Gefühle,
Die dieſer Ort ſo oft auf mich ergoſſen
In mancher Leiden ſchwerer banger Schwüle?
Mir war die Nacht wie ein Geſicht zerfloſſen.
Aufs neue war das Herz dem Glauben offen,
Und ſchon hatt' ich die Kirche aufgeſchloſſen.
Der erſte Punkt, auf den das Aug' getroffen,
Iſt jener Ort, wo ich das Grab erblickt:
Ich gehe hin und öffn' es ſtark im Hoffen,
So tief iſt mir das Zutraun eingedrückt.
Ich öffn' und finde — o ihr ew'gen Wunden!
Ihr ew'gen Dolche, die auf mich gezückt! —
Die bleiche Braut, ſo ich dem Tod verbunden. —
Warum hat euch, ihr allzutreuen Augen,
Nicht ſchwarze Nacht auf immer gleich gebunden?
O Herz, woran ſo viele Qualen ſaugen,
Was hinderte dich damals abzuſterben?
Ihr Lippen, die noch Lebensathem hauchen,

Digitized by Google

Was hielt euch ab, euch damals zu entfärben?
O Kräfte, die allmählich mich zerstören,
Was wehrt' euch, damals gleich mich zu verderben?
Und so viel Jahre mußt' ich in mir nähren
Das traurige Geheimniß, das mich quälet,
Und so mir selbst den Weg zu Gott verwehren!
Indeß der Tod schon meine Stunden zählet,
Und vor mich stellt in jedem Schreckensbild
Die Braut der Nacht, die ich ihm einst vermählet.
O selig jeder, welchem sanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewissen
In innrer Brust der Friede Gottes quillt!
Und diesen Frieden mußt' ich lange missen.
O Quell des Heiles, unerschöpfter Born,
Von dem der Gnade reiche Ströme fließen!
Wend' ab von mir den lang getragnen Zorn,
Laß schlafen endlich, laß sich endlich brechen
Des Herzens Noth und des Gewissens Dorn.
Dir ziemt es, das Verborgene zu rächen,
Und neigst dich auch des Sünders frommen Bitten.
Laß diese Schrift zur fernen Zukunft sprechen,
Und nimm mich auf in deine ew'gen Hütten.

Lied.

In meines Herzens Grunde,
Du heller Edelstein,
Funkelt all' Zeit und Stunde
Nur deines Namens Schein.

Digitized by Google

Erfreueſt mich im Bilde
Mit Spiel und leichtem Scherz,
Rührend ſo ſüß als milde
Mir an das wilde Herz.

Ueber Berge ſeh' ich ziehen
Dein' jugendlich' Geſtalt,
Doch, wie die Wolken fliehen,
Das Bild vorüberwallt;
Es führt mich fort durch Wieſen
Weit ab in Thales Grund,
Doch wenn ichs will genießen,
Zerfließet es zur Stund.

Ich will dich nicht umfaſſen,
Nur fliehe nicht von mir.
Das Bild kann ich nicht laſſen,
Noch läßt es auch von mir.
Bei dir nur iſt gut wohnen,
Drum ziehe mich zu dir.
Endlich muß ſich doch lohnen
Schmerz, Sehnſucht und Begier.

Bringt jeder Tagesſchimmer
Doch neuer Hoffnung Schein,
Und ſchreibt uns beid' noch immer
Ins Buch des Lebens ein.
Drum laß mich vor dir grünen,
Und leben froh und frei.
Gerne will ich dir dienen,
Daß treu dein Herze ſey.

Digitized by Google

Thier und Pflanze.

Kurz nur iſt das Verweilen des Frühlinges, Himmel und Erde,
Eurer Vermählung Zeit, kurz die Berührung des Lichts.
Pflanze, du Erd'entſproßne, warum ſo ſtrebſt du mit deinen
Faden und Blüthen empor? Pflanze, dir iſt es bewußt.
Dich verknüpfet der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geſchlecht nur;
Anders verhält ſich das Thier, anders verhält ſich der Menſch,
Welcher, Sonnengeboren, nur durch das Geſchlecht in der Erde
Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.
Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.
Dir, du zärtlich Geſchlecht, gab ſie das Pflanzengeſchäft,
Auszubilden durch Sproſſen den Sonnenſchößling von innen,
Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.
Pflanzennatur auch gab ſie dem Weib: ich nenn' es die Pflanze
Unter den Thieren, den Mann unter den Thieren das Thier.
Zarter iſt Liebe des Weibs, nothwendiger, ſtiller, auch kürzer;
Thieriſcher, freier, allein daurender liebt auch der Mann.

Lebenskunſt.

1802.

Die goldnen Lehren hört aus treuem Munde;
Wie ſie ein Gott mir ſelbſt hat eingegeben,
Empfangt von mir des Lebens ſichre Kunde.
Zum Leben ward uns ſelber nur das Leben:
Drum muß der Menſch, will er ſich was erwerben,
Vom Leben ſelbſt zu leben ſich beſtreben.

Digitized by Google

Das Leben nur schützt uns vor Hungersterben,
Vom Leben nährt sich Leben parasitisch,
Und Leben ohne Leben müßt' verderben.
Ist's leider gleich nicht immer sybaritisch,
So ist es doch, um sich das Maul zu stopfen,
Und wächst und sproßt so leidlich fort dendritisch.
Auf Leben muß man neues Leben pfropfen,
Wer Leben nicht aus Leben weiß zu pressen,
Verliert durchs Leben selbst nur Malz und Hopfen.
Das Leben soll im Leben sich vergessen,
Die Dummen nur bekümmern sich mit Sorgen:
Was werd' ich trinken, und was werd' ich essen?
Die Schuld von Gestern zahlt das Heut' an Morgen,
Heut' lebt von Gestern, Morgen lebt von Heute,
Sich von sich selbst muß Leben Leben borgen . .
Versteht es nicht im Sinn gemeiner Leute;
Arbeitend heut', um morgen nicht zu darben,
Verlieren sie des Lebens wahre Beute.
Umsonst daß in den allerschönsten Farben
Des Müssigganges edle Blume blühet,
Sie binden nur im Schweiß des Lebens Garben,
Indeß die Frucht vor ihrem Mund entfliehet,
Der Duft verhaucht vom edlen Lebensmoste,
Der rings herum in vollen Bechern glühet.
Vom Leben lebt das Leben, nicht vom Roste
Der Arbeit, der das Leben selbst erstickt:
Die solches lehren, sind nicht wohl bei Troste.

Digitized by Google

An Dante. [1]

1802.

Erst stiegst du furchtsam in die ew'gen Tiefen,
Ins Land der Nacht, die nie gesehnen Orte,
Zu schauen, wo die alten Geister schliefen.
Das Herz erbebte zwar dem furchtbar'n Worte:
Die ihr hier eingeht, laßt die Hoffnung sterben,
Doch gingst du vorwärts durch die grause Pforte.
Dann durch den Zwang der Höll' und das Verderben
Der Seelen und die schrecklichen Gesichte
Drangst du, den höchsten Sieg dir zu erwerben,
Nicht durch das Thor der göttlichen Gerichte,
Das ewig ist und keinem überwunden,
Durchs Herz der Erde selbst zum ew'gen Lichte [2].

Metrische Uebersetzung aus Dantes göttlicher Komödie.

1802.

Inschrift am Eingang der Hölle.

Ich bin der Weg zur wehevollen Stadt,
Ich bin der Weg ins Reich der ew'gen Schmerzen,
Ich bin der Weg zu den verlornen Seelen;
Gerechtigkeit beweg den, der mich schuf,

[1] Dieses Sonett stand im Manuscript der Philosophie der Kunst am Ende des Abschnittes über Dantes Divina Comedia. Unter demselben war beigeschrieben: Reliqua desiderantur, woraus zu schließen ist, daß es der Anfang eines größeren Gedichts oder einer Reihe von Sonetten war, von denen übrigens nichts vorhanden ist. D. H.

[2] Vgl. zu der letzten Zeile den Aufsatz über Dante in dem Kritischen Journal der Philosophie (Band V, S. 152 ff.).

Digitized by Google

Es machte mich die Kraft des ew'gen Willens,
Die höchſte Weisheit und die erſte Liebe.
Vor mir war nichts von den erſchaffnen Dingen,
Nur ew'ge waren, und ich ſelbſt bin ewig,
Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.

Paradiſo II.

Ihr, die auf leichter Barke ſchwankend zeget,
Voll von des Hörens lockenden Gelüſten
Dem Kiele nach, der ſingend vor euch woget,
O kehrt zurück, zu ſuchen eure Küſten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in ſeinen Wüſten.
Nie ſchnitt ein Schiff durch dieſes Waſſers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Muſen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speiſe,
Wovon man lebt, doch nimmer deſſen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleiſe
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehren ſtets auf gleiche Weiſe.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erſtaunten ſo nicht, als ſie ſich verkehren
Zum Pflüger ſah'n, den, dem ſie nachgezogen.
Das anerſchaffne ſtete Grundbegehren
Des gottgeſtalten Reiches trug uns ſchier
Empor ſo ſchnell, als iſt der Lauf der Sphären.
Beatrix ſah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in ſo viel Zeit, als los ſich ſchläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir

Digitized by Google

Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
Sie, die nichts flieht was mir den Geiſt beweget,
So ſchön als froh: „Willig erheb' und gerne",
Mir zuruft, „dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
Die uns verbunden hat dem erſten Sterne".
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
Glanzvoll, dicht, feſt und glatt um uns ergeſſen,
Dem Demant ähnlich, den das Licht durchſprühte.
Die ew'ge Perle hat ſich uns erſchloſſen
Und nahm uns auf, ſo wie man ſieht das Licht
Durch ungetrenntes Waſſer gehn und ſproſſen.
War ich ein Körper, und begreift ſich nicht,
Wie eine Dimenſion die andre trägt,
Wenn Körper ſich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durſt erregt,
Zu ſchaun das Zeichen, welches uns belehret,
Wie menſchliche Natur Gott in ſich hegt.
Hier wird man ſehn, was Glauben ſonſt gewähret,
Nicht durch Beweis, nein gleich dem erſten Wahren
Des Menſchen, einzig durch ſich ſelbſt bewähret.
Den Dank will ich andächtiglich bewahren,
Sprach ich, o ſelig Bild, dem, deſſen Willen
Mich zog von Dingen, welche ſterblich waren.
Doch ſage, welche dunkle Flecken hüllen
Sich um den Körper, wegen deren viele
Mit Fabeln ſich von Kain die Neugier ſtillen.
Drauf lächelnd ſie: Wenn von dem rechten Ziele
Abirren jene, wo der Wahrheit Siegel
Die Sinne nicht eröffnen, lern' und fühle;
Daß, weil Vernunft hat kurzbeſchnittne Flügel,
Den Sinnen nachzufliegen, du mit nichten
Dir ſchießen läſſeſt der Verwundrung Zügel,

Digitized by Google

Doch was du ſelber denkſt, wollſt mir berichten.
Drauf ich: Was unten ſo verſchieden blinket
Machen die Körper ſo die dünn als dichten.
Dann jene: Was dir jetzund ſo bedünket,
Will ich dir zeigen alsbald dargeſtalten,
Daß es vor dir ins Meer des Irrthums ſinket.
Ihr ſehet in der achten Sphäre walten
Der Lichter viele, die durch Größ' und Art
Verſchieden ſich und mannichfach entfalten,
Wär' aller Unterſchied nur Dünn und Hart,
So wär' es Eine Kraft nur, die ſich ſpaltet,
Hier ſtark, dort ſchwach, hier grob, dort wieder zart.
Allein Natur, die mit den Kräften ſchaltet,
Nimmt ſie als Früchte von verſchiednen Bäumen
Formaler Gründe, die ſie nie entſtaltet.
Wär' des verſchiednen Lichts in jenen Räumen
Urſache, wie du meinſt, das Dünn und Dichte,
So müßteſt du von zweien eins mir räumen,
Entweder, daß ſich Dünn und Dichtes ſchichte
Abwechſelnd, oder daß an jenen Stellen
Gleichförmig ſich die ganze Maſſe lichte.
Wär' wahr das Zweite, müßte es erhellen
Bei Finſterniß der Sonne, wie wir ſehn
Das Licht auch ſonſt durch andres Dünnes quellen.
Nun ſieheſt du doch dieſes nie geſchehn,
Drum, kann ich dir das Erſte widerlegen,
So ſiehſt du deine Meinung ganz zergehn.
Wär' jenes wahr, ſo fänd' auf ſeinen Wegen
Das Licht ein Ziel und käm' aufs neu zurücke
Von dem, was ſeinem Laufe ſteht entgegen,
So wie die Farbe widerſtrahlt dem Blicke
Das Glas, dem Blei den Rücken überziehet;
Allein ſchon lahm haſt du noch eine Krücke.

Digitized by Google

Denn daß man doch die Stelle dunkel ſiehet
Hat, wirſt du ſagen, ſeinen Grund darinnen,
Daß weit zurück der Strahl erſt rückwärts fliehet.
Allein nun richte einmal deine Sinnen
Auf die Erfahrung, jene einz'ge Quelle,
Von welcher eurer Künſte Bäche rinnen.
Drei Spiegel nimm, und zwei derſelben ſtelle
Gleich weit von dir, doch ferner noch, ich bitte
Finde der dritte deiner Augen Helle,
Und hinter dir, in aller dreier Mitte,
Steh' dir ein Licht, ſo jene Spiegel zünde,
Das widerſtrahlt der erſte, zweite, dritte,
Setz', daß das fern're Bild ſich enger ründe,
So wirſt du nie doch ſehn, was du geſchloſſen,
Daß es den Weg zu deinem Aug' nicht fünde.
Doch jetzt, wie von des Sonnenlichts Geſchoſſen
Die Erd' nicht ändert Friſchheit noch Geſicht,
Befreit des Schnees, der über ihr zerfloſſen,
Soll ſolch ein mächt'ger Strahl und Strom von Licht
Den irrthumfreien Geiſt in dir entzünden,
Daß er ſich dir im Auge zitternd bricht.
Drin in des ew'gen Friedens ſtillen Gründen
Wälzt ſich ein Körper, worin alle Macht
Der Ding' und ihre Kräfte ſich verbünden.
Der zweite Himmel nach ihm, welcher lacht
Aus ſo viel Augen, theilt, aufs neu geneſen
Von vielen Dingen, jenes Himmels Pracht.
Die weitern Kreiſe haben auserleſen
Ein jeder ſich die Kräfte, die ihm frommen,
Und theilen ſie nach Zwecken aus und Weſen.
Du ſiehſt der Welt Organe gehn und kommen
Von Grad zu Grad, wie ſie nach unten wirken
Mit dem, was ſie von oben ſich genommen.

Digitized by Google

Im Schwung von jenen heiligen Bezirken
Muß, wie des Künſtlers Feu'r in ſeinen Werken,
Noch wehen der Beweger ſelig Wirken.
Der hohe Sinn, deß unerforſchte Stärke
Den Himmel lenkt, prägt in ihm aus ſein Bild
Und drückt's ihm auf, daß man ſein Siegel merke,
Und wie die Seel' in euerm Staube quillt,
Abſondernd ſich in vielgeſtalte Glieder,
In die verſchiedne Kräfte ſie gehüllt,
So die Intelligenz, die auf und nieder
Durch Sterne ſtreut die Gunſt, die ſie regieret,
Doch immer kreißt in ihre Einheit wieder.
Verſchiedne Kraft verſchiedentlich formiret
Die koſtbare Materie, die ſie wählet
Und die ſie, wie das Leben euch, legiret.
Kraft der Natur, von welcher ſie beſeelet,
Strahlt, wie die Freude durch belebtes Auge,
Die Kraft durch Körper, denen ſie vermählet.
Nicht, daß das Licht in Dünn und Dichtes tauche
Abwechſelnd, macht das Helle oder Dunkle,
Nur von des bildenden Principes Hauche
Kommt's, daß der Körper trüb ſey oder funkle.

Sonett.

(Ueberſetzung aus Petrarca II, 62)

1803.

Es kommt mir ins Gemüth — vielmehr vergehen
Kann nie, was Lethe ſelbſt nicht tilgt; — ihr Bilde,
Wie ich ſie ſah auf blüh'ndem Lenzgefilde
In ihres Sternes Strahlen leuchtend ſtehen.

Digitized by Google

So ganz erſchien ſie mir beim erſten Sehen,
Schön, ſtill, in ſich gekehrt, ſo gleicher Milde,
Daß ich, „ſie iſt es ſelbſt“, ganz ein mir bilde
„Sie lebt noch“, und um Rede ſie muß flehen.

Bald gibt und bald verweigert ſie mir Kunde,
Ich, wie ein Menſch, der irrt, ſich dann verwundert,
Spreche zum Herzen: „Herz, du biſt im Fehle:

Du weißt, vierzig und acht nach dreizehnhundert,
Am ſechsten Tag Aprils zur erſten Stunde
Schied aus dem Leibe dieſe ſel'ge Seele“.

Das himmliſche Bild [1].

Die ſtarre Bruſt der Erde liegt verſchloſſen,
Erſtorben ſcheint uns jedes äußre Glück,
Der Zauber nur, der aus uns ſelbſt gefloſſen,
Kehrt kräft'ger jetzt in ſeinen Quell zurück,
So manche Blüth', die unſrer Lieb' entſproſſen,
Verklärt ſich vor der innren Sonne Blick,
So, daß getäuſcht von ihrem heitern Bilde
Uns ſanft umfließt des ſchönren Himmels Milde,

Nach der ein jedes liebend Herz ſich reget;
Gar wen'gen zwar iſt dieſes Glück beſcheert,
Denn in das Herz, wo Liebe ſich beweget,
Das dieſes Feu'r in heil'ger Stille nährt,

[1] Dieſe Ueberſchrift wurde dem Gedicht erſt gegeben, im Original hat es keine; die Zeit der Abfaſſung fällt vermuthlich in die Jahre 1807—1811. D. H.

Digitized by Google

Iſt jede Gabe der Natur geleget,
Der kühnſte Wunſch iſt ihm gewährt,
Das Herrlichſte, was viele nie empfunden,
Iſt ihm voraus zum Lebenskranz gewunden.

Denn herrlich iſt nur, was mit uns geboren,
Aus freier Hand wird Göttliches verliehn,
Die meiſten ſind von Anbeginn verloren
Und müſſen unbegabt der Erd' entfliehn.
Doch wen das Schickſal Einmal auserkoren,
Ihn aus der Nacht ans ew'ge Licht zu ziehn,
Den hebt es früh empor aus dem Getümmel
Und öffnet über ſeinem Haupt den Himmel.

Herab vom Sitz der ungebornen Liebe
Trifft ihn ein Strahl und öffnet ſeine Bruſt
Dem heil'gen Feuer und dem ew'gen Triebe,
Den höchſten Schmerzen und der höchſten Luſt;
Daß nichts vom Himmel ungeſchenkt ihm bliebe,
Läßt auf den Glücklichen, ihm unbewußt,
Auf goldner Wolken thauigem Gefieder
Die Kraft der Dichtung ſegnend ſich hernieder.

Denn wie das Feu'r nur ſtark iſt zum Entzünden
Und nicht aus eigner innrer Kraft ſich nährt,
Muß Liebe ſich mit Schöpferkraft verbünden,
Eh' ſie in eigner Flamme ſich verzehrt.
Die ew'ge Liebe kann nur der verkünden,
Dem ſie aus ſich die Dichtungskraft gewährt,
Denn ſie, die ewig ſchaffet und vernichtet,
Hat auch die Welt von Ewigkeit gedichtet.

Digitized by Google

Darum vernimm, du Leben meines Lebens,
Was ich im innern Heiligthum vernommen:
„Umſonſt hat mit der erſten Kraft des Strebens
Der Funke nicht in deiner Bruſt geglommen,
Noch iſt der Liebe heil'ges Glück vergebens
Vom Himmel ſelbſt auf dich herabgekommen.
Zu ſolchem Gipfel hat die Kraft von oben
Aus freier Huld, Unwürd'ger, dich erhoben,

„Damit zu Höherem ſich ſollte ſchwingen
Die Kraft, die ſie in deiner Bruſt genährt;
Dem Menſchen, welchem Großes ſoll gelingen,
Wird Großes ſchon als frei Geſchenk beſcheert;
Gar viele Stufen muß er überſpringen,
Damit er das Unmögliche begehrt,
Zum Himmel dringt von Sonnendurſt beflügelt,
Herabſteigt, und die ew'ge Nacht entſiegelt.

„Des unbegriffnen Zaubers Kraft zu löſen,
Der uns gebannt hier und gefeſſelt hält,
Verlangt' wohl manches der gebornen Weſen,
Doch keines iſt, dem dieſes Wort gefällt:
„„Den letzten Grund des anfangloſen Böſen
Erkennt nur, wer zum Abgrund ſich geſellt,
Den Grund des Guten mag nur der erreichen,
Der es gewagt, zum Quell des Lichts zu ſteigen““.

„Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich ſtähleſt,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchſte dir erwähleſt,
Wonach vergebens Tauſende verlangt.

Digitized by Google

Damit du nicht des rechten Wegs verfehleſt,
Schau auf den Stern, der dir in Oſten prangt,
Was du durch eigne Kraft nicht magſt erringen,
Soll durch die Kraft der Liebe dir gelingen".

So eile dann auf nie gebahnten Stegen,
Du himmliſch Bild, dem Zagenden voran,
Bezeichnend ihm auf goldnen Sonnenwegen
Zur ew'gen Wahrheit die gewagte Bahn.
Ein Bote komm' ihm in der Nacht entgegen
Mit Glorie des Himmels angethan.
Und wenn du ſiehſt, daß ihm die Kräfte fallen,
So laß das feur'ge Zeichen niederwallen,

Das ihm voll Hoffnung damals ſchon gewunken,
Als hoffnungslos und fern er Dich geliebt.
Siehſt du die Kraft noch tiefer ihm geſunken,
So ruf' ins Herz ihm: Du haſt mich geliebt;
Erſtirbt in ihm des Muthes letzter Funken,
So ſprich zu ihm: ich habe Dich geliebt.
In dieſen Worten liegt das höchſte Leben,
Zur letzten Höh' den Flug emporzuheben.

Als in der erſten, frühen Weiheſtunde
Aus freiem Trieb das Heil'gre ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewigſchönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geiſt vermählt;
Wenn auch von unſrer Lieb' die ſüße Kunde
Kein weiches Lied der künft'gen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimniß unſrer Lieb' entziffern.

Digitized by Google

Was ſorgſam wir dem Aug' der Welt verborgen,
Das Glück, das nur die Unſichtbaren ſehn,
Wird an des künft'gen Tages ſchönem Morgen
Aus dem Geheimniß glorreich auferſtehn.
Begierig ſeh' ich ſpäte Zeiten horchen
Der Melodie, die nimmer kann vergehn,
Denn mit des Weltalls ew'gen Harmonien
Wird dieſes Lied zur fernen Nachwelt ziehen.

An die Geliebte. [1]

24. Dec. 1812.

Lange lag die verſchwiegene Sphinx vor den traulichen Briefen,
Ruhig geſtreckt, wie ſie einſt lag vor dem Tempelgebäu.
Jetzt ſind eröffnet die Briefe, und jedermann lieſt das Geheimniß,
Jedermann weiß, daß wir innig und ewig vereint.
Glückliche Zeiten der Liebe; das ſchön entflohne Geheimniß
Deute nun weniger ernſt dir die geflügelte Sphinx.
Doch erblickſt du das Rad, das unter der Tatze ſich wendet,
Deut' es mir ſchalkheitsvoll nicht auf Veränderlichkeit,
Deut' es auf innerer Liebe Beſtändigkeit, ſelige Ruhe
In der Bewegung der Welt, unter dem Wechſel der Zeit.

[1] Das Petſchaft, deſſen ſich Schelling bediente, ſtellte eine Sphinx vor, die ein Rad unter der rechten Tatze hält. D. H.

Digitized by Google

Auf die Kapelle an der Stelle des Wittelsbacher Schloſſes.

1831.

Schau her, o Volk! nach dieſem Hort,
Es ſteht dieß Mal am ſelben Ort,
Wo deines Königs Haus entſproß
Aus altem Wittelsbacher Schloß.
Fürſten kühn, weiſe, tapfer und auch milde
Gingen hervor aus dieſer Wilde,
Seit Baiern ward, die ſchöne Braut,
Otto dem Großen angetraut.
Doch drauf an die ſechshundert Jahr
Des Berges Schloß verödet war;
Nun ſchaut, erbaut von Königshand,
Die Kirche weit hinaus ins Land
Und ruft den fernen Wandrer an:
Wandl' immer fort ſo deine Bahn,
Wohin du gehſt, herrſcht weit und breit
Der Wittelsbacher Herrlichkeit;
Allſtets iſt Gottes Auge wach
Ueber dem Stamm von Wittelsbach.

Karlsbad.

Aus der Erde Jugendgluthen
Stammen Sprudels heiße Fluthen,
Wen ſie wieder ausgebrütet,
Iſt an Leib und Seel' behütet.

Digitized by Google

In ein Album.

1840.

Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wissen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wissen,
Ist man des Vielen auch beflissen,
Verliert am Ende gar die Spur [1]
Im sinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einst die Freude seyn,
Ist alles wieder eng und klein!

[1] Andere Lesart:

Sey man des Allen auch beflissen,
Verlierst du nur nicht gar die Spur.

In ein Stammbuch.

Die Sängerin, die mit der Seele singt,
In jedes Tiefste der Empfindung dringt,
Des Dichters Wort mit geist'gem Hauch beseelt,
Aufschließend selber, was er uns verhehlt,
Die niemand, welcher sie gehört, vergißt,
Gedenke meiner, wenn sie dieses liest.

Aus dem Tagebuch.

Der ist beglückt, der seyn darf was er ist,
Der Bahn und Ziel nach eignem Auge mißt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Nachlese von Verbesserungen für beide Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Band I.

S. 356, Z. 4 v. o. ist vor nothwendig zu setzen: nicht.
S. 483, Z. 6 v. u. statt Artikel zu lesen: Art.

Band II.

S. 6, Z. 2 von unten ist statt (des übrigens auch im Original stehenden) Theologie wohl zu lesen: Teleologie.
S. 211, Z. 1 v. u. statt S. 5 zu lesen: S. 13.

Band III.

S. 203, Z. 6 v. u. statt Midley zu lesen: Ridley.

Band V.

S. 135, Z. 11 v. o. vor durchdrungen zu setzen: nicht.
S. 178, Z. 3 v. o. statt keiner zu lesen: keine.
S. 326, Z. 2 v. o. statt Verhältniß zu lesen: Verhängniß.

Band VI.

S. 3, Z. 11 v. o. statt könnte zu lesen: konnte.
S. 15, Z. 9 v. o. statt in zu lesen: ins.
S. 153, Z. 13 v. u. statt nur zu lesen: um.
S. 181, Z. 10 v. u. ist nach sey zu setzen: sondern auch.

Band VII.

S. 444, Z. 16 v. o. statt Den zu lesen: Der.
S. 457, Z. 3 v. u. statt solcher zu lesen: solchem.
S. 458, Z. 6 v. u. statt aufgehe zu lesen: aufgehen.

Band VIII.

S. 153 ist bei der Randziffer 38ª das a zu streichen.
S. 172, Z. 5 v. o. gehört das „über" an den Anfang der vorangehenden Zeile.
S. 227, Z. 18 v. o. gehört das Comma vor sind statt vor unendlich.
S. 437, Z. 10 v. u. vor Vauquelin zu setzen: wie.

Band IX.

S. 13, Z. 14 v. u. statt einer zu lesen: eines.
S. 16, Z. 2 v. o. statt Geistige zu lesen: geistige.
S. 33, Z. 5 v. u. statt altes zu lesen: alt.
S. 51, Z. 7 o. u. statt jener — dieser zu lesen: jenes — dieses.
S. 72, Z. 1 v. u. statt höchsten zu lesen: höheren.
S. 81, Z. 16 v. o. statt Guten zu lesen: guten.
S. 252, Z. 1 v. u statt desselben zu lesen: derselben.
S. 358, Z. 15 v. u. nach Jugend zu setzen: nur.
S. 364, Z. 14 v. u. statt die Philosophie zu lesen: der Philosophie, und dagegen Z. 13 v. u. die Philosophie — die Unphilosophie.
S. 365, Z. 8 v. u. statt ebenso sehr zu lesen: eben sosehr.
S. 379, Z. 3 v. u. statt ausgezeichnete zu lesen: ausgezeichneten.
S. 381, Z. 15 v. u. statt Befehle zu lesen: Befehlen.
S. 392, Z. 15 v. o. statt ihm zu lesen: ihr.
S. 416, Z. 5 v. u. fehlen nach so folgende Worte: einziges war, und wie es vielleicht niemals sich wiederholen wird, ein.
S. 472, Z. 1 v. o. statt einer tieferen zu lesen: eine tiefere.

Band X.

S. 90, Z. 1 v. o. (in einem Theil der Expl.) statt richtiges zu lesen: nichtiges.
S. 90, Z. 11 v. o. statt transcendenten zu lesen: transcendentalen.
S. 113, Z. 12 v. u. statt an zu lesen: von.
S. 338, Z. 17 v. o. statt transcendentales zu lesen: transcendentes, und nach Ding an sich in der darauf folgenden Zeile zu suppliren: beisetzt gesetzt.

Zweite Abtheilung.

Band I.

S. 107, Z. 4 v. u. statt balbuties zu lesen: balbutiens.
S. 115, Z. 10 v. u. statt solle zu lesen: sollte.
S. 137, Z. 12 v. u. ist der Querstrich zu deliren, dagegen ein solcher vor aber in der vorhergehenden Zeile zu setzen.

Digitized by Google

S. 167, Z. 3 v. u. statt eingeriſſene zu leſen: eingeriſſenen.
S. 171, Z. 12 v. o. ſtatt dem zu leſen: den.
S. 179, Z. 15 v. o. ſtatt dem Gott zu leſen: den Gott.
S. 187, Z. 12 v. o. ſtatt ein geſchichtlich zu leſen: kein geſchichtlich.
S. 195, Z. 7 v. u. ſtatt indem zu leſen: in dem.
S. 261, Z. 4 v. o. ſtatt eine begriffene zu leſen: einen begriffenen.
S. 264, Z. 4 v. o. gehört das Comma nach: überhaupt.
S. 305, Z. 2 v. o. ſtatt würde zu leſen: wurde.
S. 311, Z. 1 v. o. ſtatt Apotiris zu leſen: Apoteiris
S. 321, Z. 11 v. u. iſt das Comma hinter das letzte Wort der Linie zu verſetzen.
S. 402, Z. 12 v. u. ſtatt Von zu leſen: Auch.
S. 415, Z. 2 v. o. ſtatt gelangen zu leſen: gelange.
S. 415, Z. 8 v. o. ſtatt von zu leſen: vom.
S. 427, Z. 4 v. u. ſtatt indem zu leſen: in dem.
S. 428, Z. 12 v. u. ſtatt Aufeinanderſeyn zu leſen: Auseinanderſeyn.
S. 460, Z. 14 v. o. ſtatt zuſammentreffend zu leſen: zuſammenfaſſend.
S. 466, Z. 6 v. o. ſtatt ihnen zu leſen: ihm.

Band II.

S. 71 Z. 17 v. o. ſtatt die zu leſen: das.
S. 196, Z. 9 v. o. nach Mond zu ſetzen: der Erde, (ebenſo Z. 5 v. u. nach Mond: Erde,).
S. 204, Z. 7 v. o. ſtatt der zu leſen: denen.
S. 278, Z. 14 v. u. nach Dionyſos ein Fragzeichen zu ſetzen.
S. 287, Z. 10 v. u. ſtatt relativen zu leſen: relativ.
S. 297, Z. 15 v. o. ſtatt und zu leſen: der.
S. 304, Z. 4 v. o. ſtatt Hinon zu leſen: Hinnom.
S. 307, Z. 12 v. u. ſtatt früheres zu leſen: früherer.
S. 329, Z. 12 v. u. ſtatt Silvius zu leſen: Silius.
S. 357, Z. 5 v. o. ſtatt das relativ-Organiſche zugelaſſen: das Unorganiſche zugelaſſen
S. 361, Z. 16 v. o. ſtatt et zu leſen: atque, und in der Note ſtatt 526: 626.
S. 362, Z. 9 v. o. ſtatt Cinguntque zu leſen: Ninguntque.
S. 370, Z. 17 v. o. iſt das Comma nach ſie zu ſtreichen.
S. 376, Z. 10 v. u. ſtatt der Oſiris zu leſen: des Oſiris.
S. 423, Z. 9 v. o. ſtatt disjecta zu leſen: disjecti.
S. 474, Z. 14 v. u. ſtatt Wort das zu leſen: Wort des.
S. 480, Z. 13 v. u. ſtatt entgegengeſetzte zu leſen: entgegengeſetzter.
S. 509, Z. 18 v. o. ſtatt der perſiſche zu leſen: das perſiſche.
S. 550, Z. 7 v. o. ſtatt welche zu leſen: welchen.
S. 556, Z. 1 v. u. ſtatt Tradition zu leſen: Traditionen.
S. 561, Z. 13 v. o. ſtatt abweichenden zu leſen: abweiſenden.
S. 582, Z. 8 v. o. zu leſen: der ſtickende Dunſt.
S. 590, Z. 12 v. u. ſtatt jeden zu leſen: jedem.
S. 593, Z. 3 v. u. ſtatt putaverim zu leſen: negaverim.
S. 596, Z. 16 v. o. iſt vor herkommt zu ſetzen: χάος.
S. 632, Z. 8 v. o. ſtatt ihm zu leſen: ihnen.
S. 637, Z. 12 v. o ſtatt Iris zu leſen: Iſis.
S. 663, Z. 4 v. u. ſtatt Urſache zu leſen: Urſachen.

Band III.

S. 16, Z. 14 v. u. ſtatt ſeines Lehrers zu leſen: eines Lehrers.
S. 110, Z. 9 v. o. ſtatt die einzig wahre zu leſen: der einzig wahren.
S. 135, Z. 16 v. o. (in einigen Exemplaren) ſtatt immer zu leſen: nimmer.
S. 275, Z. 1 v. u. ſtatt Münchener zu leſen: Berliner.
S. 298, Z. 7 v. u. ſtatt überhaupt zu leſen: übertrifft.
S. 333, Z. 1 v. o. iſt nach Dionyſiologie zu ſuppliren: (in der Myſterienlehre).
S. 352, Z. 4 v. o. iſt nach geführt zu ſetzen: werden.
S. 363, Z. 2 v. o. ſtatt hat zu leſen: wird.
S. 400, Z. 4 v. o. ſtatt Dieſer zu leſen: Dieſen.
S. 422, Z. 9 v. o. ſtatt begehrend zu leſen: begehend.

Band IV.

S. 217, Z. 9 v. o. ſtatt den erſten und den zweiten zu leſen: den zweiten und den dritten.
S. 277, Z. 13 v. o. ſtatt humanal-pathologiſch zu leſen: humoral-pathologiſch.
S. 293, Z. 4 v. u. ſtatt Wortes zu leſen: Werkes.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094555281

b89094555281a

Digitized by Google

Digitized by Google

89094555281

b89094555281a

Da

Digitized by Google

Digitized by Google

89094555281

B89094555281A